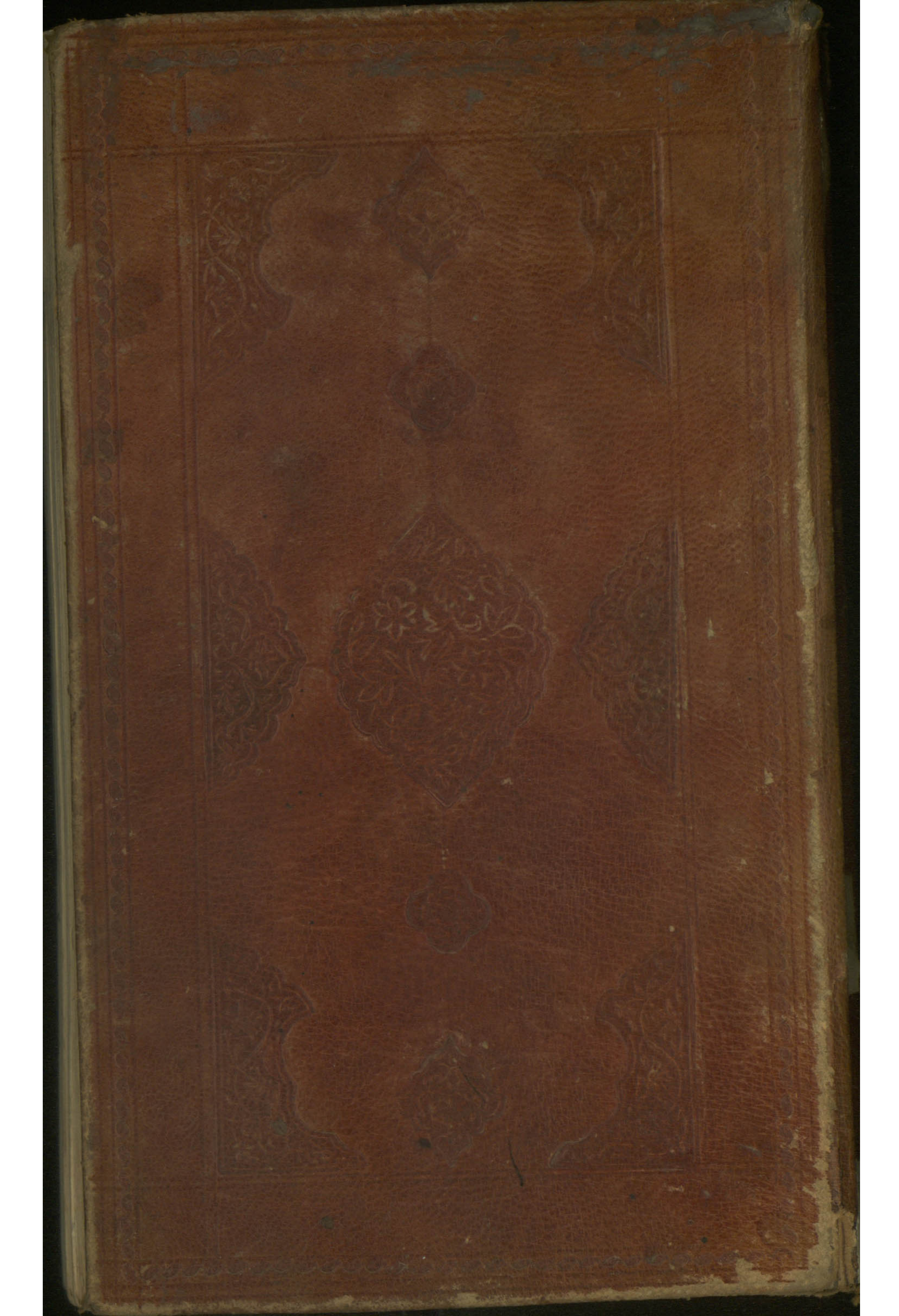
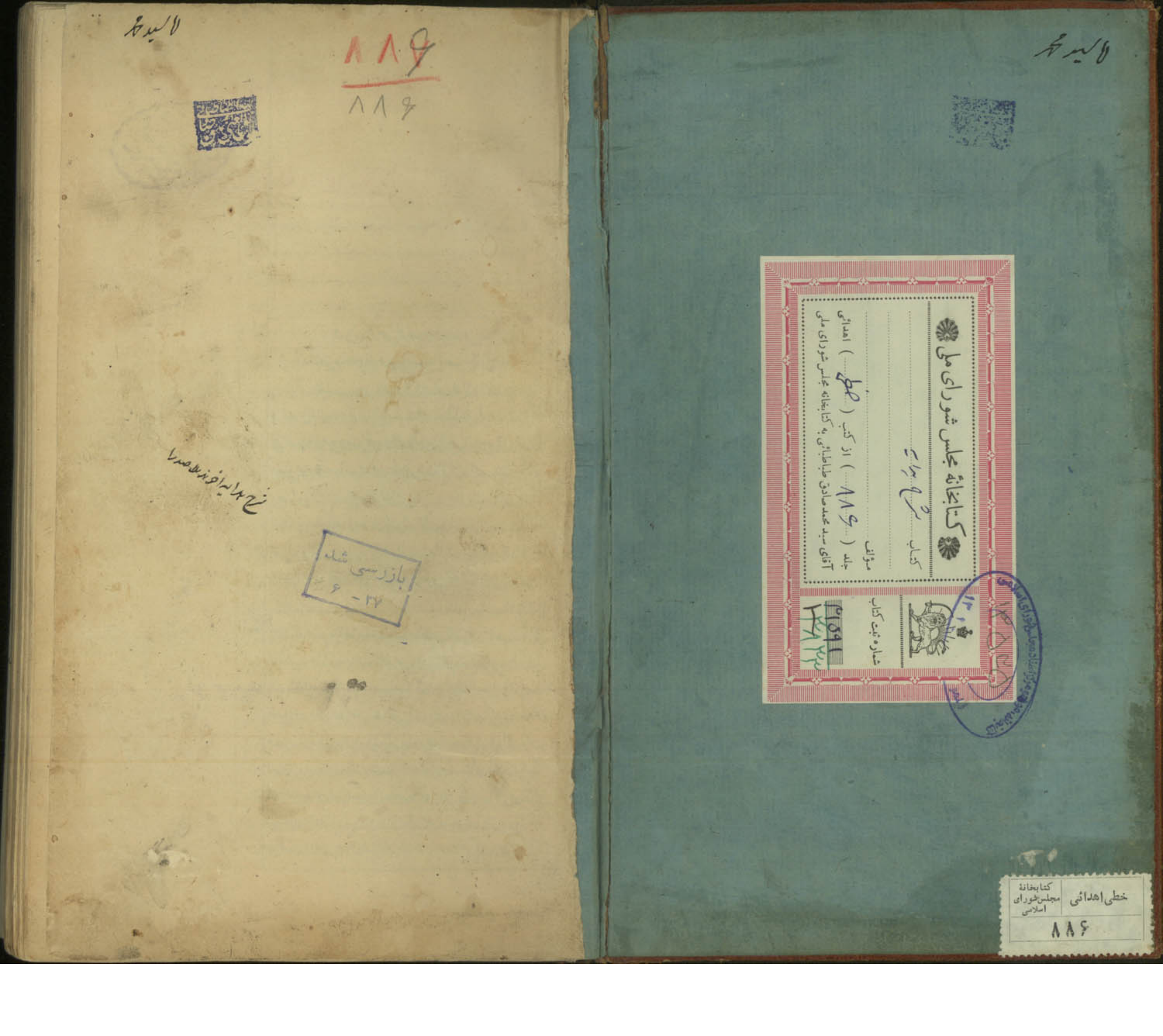



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۸۸۶
بازرسی شد



خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۸۸۶
بازرسی شد





بسم الله الرحمن الرحيم وبه اعتمد

الحمد لله المخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكمال ومعلق الصور بالمواد ومؤلف النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الفلك لا من المركز والیه بل علیه ومکون الکائنات من تغایر الامهات له المجد والبقاء فی المبدء والرجعی ومنه الجود والعطاء فی الاخرة والاولی واسأله ان یصلی علی محمد ص اشرف من تمحض باعباء الرسالة وسائس الامة بصنوف السیاسة وآله المتحلین بالاخلاق المرضیة المتخلین عن الادناس البشریة علیهم الصلوة والثناء ولهم الحمد والدعاء اما بعد فیقول الفقیر الی الله الغنی محمد بن ابراهیم المشتهر بالصدر الشیرازی عفی عنهما لما تطابقت القوانین الحکمیة والاصول الدینیة علی ان اجل الذخائر والسعادات وافضل الوسائل الی الفوز بالدرجات تکمیل القوة النظریة بتحصیل العلوم الحقیقیة وتقنین القواعد الیقینیة اذ هی افضل ما تشتاق الیه النفوس الانسانیة وتتشبه به العقول الهیولانیة وبها یصیر الانسان فائقا علی الاشباه والاقران سالکا سبل العرفان غیر مسجون فی سجن الحدثان وظلمات العمی والحرمان فصرفت شطرا من عمری فی تحصیلها وبرهة من دهری فی البحث عن اجمالها وتفصیلها وکنت شدید الاشتغال من سالف الاوان تبذیرا کثیر التوجه من اول الشرع فی تفتیشها حتی ظهر لی مساعی من تقدمنی من علماء الاعصار ووصلت الی غایة افکار من سبقنی من حکماء الادوار فوهبت ما سمحت به قریحتی القریحة اثناء مطالعتها من الزهر والاکمام

وجادت



وجادت به فکرتی الجریحة حین اشتغل بما حفتها من النقض والابرام ارقاما متشتتة فی اوراق متفرقة ولم یتیسر النظم والترصیف والجمع والتالیف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم مساعدة الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما اکثر الناس بعض المترددین الی المشتغلین بقراءة الهدایة للحکیم الکامل والنحریر الفاضل اثیر الدین مفضل الابهری لدیّ ان اکتب لها شرحا جامعا لشتات ما استفدته من اشارات الحکماء وتنبیهاتهم واستنبطت من ایماءات الفلاسفة وتلویحاتهم مضیفا الی ذلک ما حدست به او الهمت الهاما وتاییدا من الله وملکوته فشرعت فیه اجابة للملتمس واقامة لمقتنی مجتهدا فی کشف المطالب والمعانی جاهدا فی توضیح المقاصد والمبانی حایدا عن طریقة المجادلین الذین یجمدون ظواهر الالفاظ ولا یرومون بواطن المعانی ومن استفتح عین عقله من رقدة الغفلات وسنة التقلیدات یهتدی بالتعمق فی هذا الکتاب الی طریق الرشاد ومنزل الصواب ویری لطایف افکار لا یکاد توجد فی مطاوی الکتب الکبار ودقایق اسرار لا یشیر الیها الحکماء فی الاعصار والمسئول ممن جبلت سریرته علی العدالة والانصاف والمامول ممن تجنب بحسب الفطرة من الجحود والاعتساف ان یصحح مواضع الخطاء والخلل ویصلح مواضع القصور والزلل بشریطة المهارة والتفطن الفائق مع الامعان والتفحص اللائق ولنبدء قبل ان نشرع فی المقصود بتعریف الحکمة وبیان اقسامها مستعینا بواهب العقل ومفیض الجود فاعلم ان الحکمة صناعة نظریة یستفاد منها کیفیة ما علیه الوجود فی نفسه وما علیه الواجب من حیث اکتساب النظریات واقتناء الملکات لیستکمل النفس وتصیر عالما معقولا مضاهیا للعالم الموجود فتستعد بذلک للسعادة القصوی اخرویة وذلک بحسب الطاقة البشریة فهی تنقسم علی قسمین الاول هو الحکمة النظریة ومثاله علمنا

بان العالم محدث وان له صانعا قديما قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس
باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب
الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية
وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا
ان الاول علم بشيء لا فائدة لنا البتة فيه بل المقصود من معرفته نفس
تلك المعرفة والثاني علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به
ادخاله في الوجود او منعه من الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة
العملية لان كلما يعلم للعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة
في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة
من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية
والجلايا القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة
من الحكمة النظرية بكثير وايضا فان ما يستكمل به القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي
ان يكون اشرف مما به يستكمل القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها
هي الجنبة العالية من النفس وهذه الجنبة السافلة منها ولذلك
تدوم الاولى ابد دوامها بخلاف الثانية فانها قد تزول عنها بالكلية
والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين
قال الله تعالى حكاية عن ابراهيم الخليل صلوات الله على نبينا وعليه
رب هب لي حكما والحقني بالصالحين والمراد من الحكم تكميل القوة
النظرية والمراد من قوله والحقني بالصالحين تكميل القوة العملية
وقال الله تعالى خطابا لموسى عليه السلام واستمع لما يوحى انني
انا الله لا اله الا انا فاعبدني قوله لا اله الا انا اشارة الى كمال القوة
النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى القوة العملية وقوله تعالى حكاية
عن عيسى عليه السلام اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا
وجعلني مباركا اينما كنت كل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية فقال

واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة الى كمال القوة العملية
وقال الله تعالى خطابا مع الحبيب صلوات الله عليه واله فاعلم انه لا اله
الا الله اشارة الى كمال القوة العلمية وقوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات
اينما وقع اشارة الى كمال القوتين فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة
ان كمال الانسان محصور في العلم والعمل وبهما يحصل الاحاطة بالمعقولات
والتجرد عن الجسمانيات ثم لما قسموا الامور الى ما لا يتعلق باعمالنا وسموا
العلم المتعلق به الحكمة النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية من
النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست تتعلق بكيفية
عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل لحصول العقل بالفعل والى
ما يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال
القوة العملية بالاخلاق بعد ما تستكمل القوة النظرية بالعلم
التصوري والتصديقي بامور وليس تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء
عمل من حيث هو كذلك قسموا الحكمة النظرية ثلثة اقسام منها ما يتعلق
بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني
عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية
للوجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي
والجزئي وغير ذلك فان خالط شيء منها المواد الجسمانية فلا يكون
على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى ثم منه
العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى اي التشبه
بالاله علما وعملا ولما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه
اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى تقدمه على ساير العلوم
رتبة ومنه الالهي الذي هو فن المفارقات المسمى باثولوجيا اي
معرفة الربوبية وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود
المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان الوهم

النظرية واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اشارة الى كمال القوة

قسمت

بجردها تجريدا ما ولا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد
ويسمى الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير
والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة
في وجودها لا في حدودها وانما سمي بالرياضي والحكمة الوسطى لان
النفس ترتاض به من حيث تنتقل عما يدركه الحس الى ما يجرده
الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة الى ما ليس بمحسوس اصلا
وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما
متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة
والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية
او لا يكون فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب ومنها ما يتعلق
بامور مادية لا يتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا تستغني في فرض وجودها
عن التغير وخصوص الاستعداد فالانسان مثلا لا يمكن ان يفهم
او يتصور الا في لحم وعظم والفطوسة الا في الانف بخلاف التقعير وهذا
هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث ان له مبدء حركة او سكون
هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الالهي صاحب الاشراق
قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب
العدد وهو من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود
صالح لان يوصف بوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا
فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث هو ذو عدد ولا في
الوهم ولا في العين فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة
المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلى هذا فارق الحساب
الهندسة بما ذكره فوجب بناء على التقسيم المشهور دخوله في ضابطة
العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم الاعلى عدم
المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على تجرده

المجرد

المجرد دخل موضوع الحساب فيه فان التقسيم المشهور فالاجود ان يقسم العلوم
الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول
العلم الاعلى والذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض
وضعه صلوح مادة مخصصة الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني
هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي
واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها
بالاخلاق والملكات فهي ايضا ثلثة اقسام لان التدابير البشرية
والسياسات الانسية الخ اما ان تختص بشخص واحد فقط او لا الاول
هي التي تكون بها الانسان معيشته الدنيوية فاضلة وحيوته الاخروية
كاملة ويسمى علم الاخلاق والتي لا تختص بشخص واحد بل لا بد فيها من شركة
يتم بها الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة
فالاول يسمى منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم
القسم الثاني قسمين لان المدينة ينقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة
والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول علم السياسة والثاني احد
النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا تناقض فيه لدخول
القسمين في الآخر عند من ثلث القسمة ولافلاطون كتاب في غاية
الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة ويسمى بالنواميس ولار
سطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك
وقد صنف المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف
من المتاخرين ابو علي ابن مسكويه كتابا جليلا فيه سماه بكتاب الطهارة
لخصه المحقق الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام الحكمة الاصلية والحق
ادخال المنطق في الحكمة وجعلها من اقسام النظرية كما فعله الشيخ
الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج
منها العلم بتقاسيم الوجود من الامور العامة وما اجيب به عنه بان

النواميس

الامور العامة هناك ليست موضوعات بل محمولات تثبت للاعيان
فلا يخلو من تكلف مستغنى عنه كذا فى جعلها مشتقات دون المبادى
اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن بما هو ممكن والامكان
كما نص عليه الشيخ فى الشفاء هذا الكتاب مرتب على ثلثة فنون المنطق
والطبيعى والالهى وتقديم الاول لكونه علما آليا وتاخير الثالث لكونه علما
بما وراء المحسوسات ودأب التعليم التدرج من المحسوسات الى المعقولات
ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد اقتفاء بالمعلم الاول قيل
اعرض المص عن الحكمة الرياضية لابتنائها فى الاكثر على الامور الموهومة
كالدوائر الموهومة المبحوث عنها فى الهيئة وعن اقسام حكمة العملية
باسرها لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه
واتم تفصيل ورد ذلك بان كون الامور التى يبتنى عليها مسائل علم الهيئة
موهومة صرفة غير متحققة الوقوع فى نفس الامر غير مسلم سيما الدوائر
والخطوط والنقاط التى يتعين بالحركة كالمناطق والمحاور والاقطاب
وكلام الشيخ الرئيس فى عدة مواضع من كتبه صريح فى ان هذه الامور
كما يوجد فى الجسم بسبب القطع كذلك يوجد بالحركة ايضا وكون ادراكها
مما يتعلق بآلة الوهم ولها معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير محققة
فى نفس الامر ولا ايضا يقتضى رفض العلم الذى يبتنى عليها مع انه يشتمل على
كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهى والطبيعى والخلقى
على ما ذكره بطليموس فى صدر كتاب المجسطى بل الغفلة عن هذا العلم
الشريف الذى يطلع به الانسان على دقايق صنعة ناظم الوجود ولطائف
حكمه خلاف الخير والجود ونقص عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والسعادة
وقد تنازع قدماء الفلاسفة فى ترجيح احد من الرياضى والطبيعى على الآخر
فى الشرف والفضل فكل قد مال الى طرف بحجج مذكورة فى اسفارهم والحق ان
الحكم الجزم بفضيلة احدهما مطلقا على الآخر غير سديد بل كل واحد افضل من وجه

اما الطبيعى

اما الطبيعى فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدء للحركة والسكون وهو امر جوهرى
والرياضى يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضى والجوهر والجوهرى اشرف
من العرض والعرضى الثانى ان القوى الحالة فى الاجسام لها التاثير والعلية
والكمية ولواحقها معلولة تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع افضل من التابع
الثالث ان الطبيعى فى الاكثر يعطى اللم والرياضى يعطى الان ومعطى اللم افضل الرابع
هو ما ذكر من ان الطبيعى موضوعه واحوال موضوعه امور حقيقية واقعة
فى الاعيان والحساب والهندسة اكثرها مبنى على التوهمات والامر المتحقق
الذى له وجود فى نفسه اشرف من الاوهام الخامس ان الطبيعى يشتمل
على علم النفس وهو ام الحكمة واصل الفواضل والنفس هى العادة الماسحة
وهى ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات المبدء الاعلى
ووحدانيته والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكيم وان اتقن
ساير العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضى فهو
اشرف من الطبيعى لوجوه اخر منها انه اقرب الى الامور المجردة عن المواد
بالكلية فهو واسطة الى الالهى فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية و
الخيالية غير متناهية والقسمة هناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو
محصور بين الحواس ومنها ان الامور الرياضية اصفى والطف والذ واتم
من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط فى براهين العدد
او الهندسة بخلاف الطبيعى بل الالهى ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهى و
الطبيعى من جهة ما هو اشبه واحرى لا باليقين اما الاول فلكونه ما وراء
مدركات الحواس بالكلية واستعلائه عن احاطتها به واما الآخر
فلتغير حال العنصر وخفاء حال المعتنق بالاغشية الجسمانية على العقل
لتسلط الحواس على ادراكها ولو ذهبت الى احصاء فضائل ذلك العلم
وما فيه من العجايب والغرايب لادى ذلك الى تطويل بالغ واما ما ذكره
شيخ الاشراق من انه كان فى الزمان القديم من شان الصبيان الاشتغال

بالعلوم الرياضية واستدلاله بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال بالعلوم
الرياضية في اول عمره ولم يتيسر له ذلك لهجوم الواقعة التي فتكر منها علة التأخر
النظر اني كنت مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة
ولم اتفرغ للنظر في الرياضيات لشدة استغراقي بهذا الابدل على مفضولية
العلوم الرياضية معظم الاعن العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلقت
الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات والمبادي والابحاث المتعلقة بها
ولا شك في افضلية هذه العلوم على الرياضي وعلى سائر العلوم وكون الصبيان
كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل على خساسته بل هو علم عقلي شريف
وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون الخيال فيه معاونا والمستولي على الصبيان
هو الخيال والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه ويشحذون اذهانهم ويتدربون عقولهم
على قبول الحق وفهم الصدق ولنقتصر وفاقا لمن سبقنا على شرح ماسوى المنطق
وهو القسمان الاخران من هذا الكتاب متقيين بمفيض الحق وملهم الصواب

القسم الثاني في الطبيعيات التي هي احد اقسام الحكمة النظرية وموضوعها
الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن ان
يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ومعنى الجوهر الذي صيروه
جنسا ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع اذ لو كان هذا
المعنى جنسا لكان فصله المقسم مقوما لحقيقته ومقيدا لماهيته من حيث
هي هي بيان ذلك ان الفصل المقسم لا يحتاج اليه الجنس في تقومه من حيث
هو هو لانه خاصة للجنس كما ان الجنس عرض عام له بل في ان يوجد ويحصل
بالفعل فانه كالعلة المفيدة لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات
التفصيلية التي للعقل فاذا كان ماهية الجنس هو الموجود بما هو موجود
مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله الذي يحصل وجوده يقوم
ماهيته اذ ماهيته الوجود لا غير وايضا لزم من انعدام شيء من افراد هذا المعنى انقلاب
الحقيقة ولكانت افراد الجواهر كلها واجبة الوجود تعالى عن ذلك علوا

كبيرا

لیترتب ٣

مستغنين

كبيرا والا ايضا الشيء الموجود بالفعل يصلح لان يكون عنوانا لحقيقة الجنسية
حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الى تخصيص الشيء بالممكن كما
في الحواشي القديمة والا لكان كل من علم ان شيئا هو في نفسه جوهر علم انه
موجود ولما امكن تعقل شيء من الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب
من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهرية جوهر كما ان صور الاعراض
اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الموجودات وماهية الجوهر
ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه فاذن
معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية
اذا صادفت ماهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع
وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اذا
كان في العقل فقط بطل ان يكون ماهيته في الاعيان ليست في موضوع
بل المعقول من الجوهر جوهر لانه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور
اي ماهيته اذا وجدت في الخارج تكون لا في الموضوع كالمغناطيس الذي
في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه جاذبا للحديد اذا صادفه
الحديد وفي قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف او في الخارج وحمل
الجوهر بهذا المعنى على الانواع التي تندرج تحته يكون لذواتها لا لعلة
كما هو شان الذاتيات من انها لا تعلل واما حمل كونها موجودة بالفعل
الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في الموضوع عليها فلا بد ان
يكون بسبب لان حقائقها الامكانية لا تكون موجودة الا بسبب كيف واذا
لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات
العشر الا بسبب لا كحمل الجنس الذي لا يعلل فلم يصر باضافة معنى سلبي
اليه جنسا للشيء والاقتصار باضافة معنى ايجابي اليه وهو قولنا في الموضوع
جنسا للاعراض بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في مدارك الحكماء
وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود

الذهني لان الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع
ويصدق عليه ان وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب
ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافات بينهما انما المنافات
بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقهما بالذات
على شيء ومفهوم العرض انما العرض لجميع المقولات في الذهن ولتسع منها في
الخارج واما ما اورد من انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرا وعرضا
يلزم كونها جوهرا وكيفا وتندرج تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة
والنسبة عليها فمندفع بانه ان اريد بالكيف ماهية حقها ان يكون في حقيقتها
بحيث لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى جنس من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق له جنس
عال منهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء في
شيء من الظروف وهكذا اقياس باقي المقولات وان اريد منه عرض لا يكون
بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف
ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في معنى العرض فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه
وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا تقرير
الكلام على وجه يطابق مرامهم واعلم انه ليس معنى قولهم ان كليات الجواهر
جواهر ان الكلي من الجوهر الذي في الذهن والمحل مستغن عنه هو الذهن
وانه قد يزول عنه صور الجواهر ويعود اليه ويكون بحيث يوجد تارة في
الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي هو
في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه
اخرى كما اذا كان فيه حتى يرد عليه انه مغالطة من باب تضييع الحيثيات
والاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل
وقوعه في الاعيان واستغنائها عن موضوع والمقناطيس الذي في الكف
يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد بالكلي الكلي الطبيعي اي الماهية

بلا شرط

بلا شرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني
وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب ماهيته فان ماهيته ماهية شانها ان يكون
موجودة في الاعيان لا في موضوع اي انها معقولة عن امر من شرط وجوده
في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل بالمقناطيس انما يكون باعتبار
ان ماهيته يتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد
مقارنا للكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجسمية الحديد
لجذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي الخارج بل هو في
كل منهما بصفة واحدة وانه هو حجر من شانه جذب الحديد فان قلت قد صرح
الشيخ في الهيات الشفاء بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب
ماهيتها وان صدق الجواهر عليها صدق اللوازم التي لا يدخل في ماهية الملزوم
حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى لا نهاية فاذا لم يندرج تحت مقولة
الجواهر فلا بد من اندراجها تحت شيء من باقي المقولات التسع العرضية
مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم مفهوم العرض عرض
عام للمقولات التسع في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول
الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى
حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة
لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات كما صرح الشيخ به
في قاطيغورياس الشفاء هذا والموضوع لكل شيء على ما يؤل اليه محصل
كلام المحصلين من المشائين هو الذي اذا قيس الى ذلك الشيء لا يكون
متقوما به اي من حيث ماهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية
الشخصية لم يكن موضوعا بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة الجسمية
من حيث ماهيتها ويكون موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي وساير
الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا واقسام الجوهر على ما هو
المشهور خمسة اذ لا يخلو اما ان يكون جسما او غير جسم فان كان غير جسم

فاما ان يكون جزء جسم او غير جسم بل مفارقا عنه فان كان غير مفارق عنه فاما ان يكون صورة او مادة وان كان مفارقا فان كان له علاقة تحريكية فيسمى نفسا او متبرئا عنها بالكلية ويسمى عقلا وسيجيء اثبات تلك الاقسام فى هذا الكتاب كل فى بابه ان شاء الله تعالى والمراد من الامكان فى تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك وهو لا يغنى عن قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل وقتاما وليس المراد منه الفرض التقديرى ليختل طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجويز العقلى الذى يستعمل فى الرياضيات وقال الامام الرازى المراد من الامكان المعتبر فى تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادى لئلا يخرج ما يكون الابعاد حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك المتحركة وما يكون حاصلة لا على طريق الوجوب كالاجسام المقطعة وقال ان الكرة المتحركة يتحقق قطرها بالفعل انتهى اقول الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم لم يكن من شرطه ان يتحرك ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل هو انما يجب فيه ذلك من حيث التناهى وحيثية التناهى ليست بعينها هى حيثية ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم فى ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحكم عليه بذلك بضرب من البرهان فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ فى الشفاء ليست بواسطة المحور او خط آخر وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة ابعاده السطحية او الخطية لانها متأخرة عن مهية الجسم ووجوده بل الجسم فى مرتبة مهيته صالح لان ينتزع منه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا او غير متناه فالابعاد المفروضة المعتبرة فى الرسم او المأخوذة فى الحد هى الابعاد المتقاطعة المفروضة فى محض الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التى يكون فى المكعبات وامثالها كيف ولو كان كذلك يصدق التعريف على كل سطحين مثلا قيس على خط واحد من سطوح المكعب لا يقال يخرج مثلها من قيد الجوهر لانا نقول مع ان هذا يكفى ان يؤخذ فى التعريف بعنوان الابعاد

المتقاطعة

المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهرى واما ابعاد لتمام الحد واشعار بان المعتبر فى الجسم قبوله للابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا النحو والثانى اولى واعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابل لفرض الابعاد الثلثة فيها اقول المراد من القابل فى هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها لا فى الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل فى قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذى به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذى به يتحقق الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزء من القابل فاذن القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما فى الباب ان يكون قابليتها للابعاد يتوقف على تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ليس ههنا بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق الاتصاف وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية وهو من خصائص الهيولى لا المعنى الثانى وتوهم الابعاد وفرضها فى الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث الابعاد فى الخارج يتوقف على وجودها كما ستعلم والمعتبر فى تحديد الجسم هو ذاك لا هذا كما عرفت وبهذا التحقيق ايضا علم ان جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد الحاصلة فيه فى الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها فى الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز فى المهيات البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا ولتركبه من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون فى الحد وعن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول فى حد المتصل انه الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء

يتلاقى على الحدود المشتركة وفي حد الرطب انه القابل للاشكال بسهولة
وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات وفي حد الهيولى الجوهر
المستعد فقد عبّر بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مباديها التي هي
الفصول الحقيقية فليكن القبول او الصحة او الامكان المذكور في حد الجسم
ايضا من هذا القبيل وهو مرتب على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي
في الفلكي والعنصري فالبحث عنه اما على وجه يعم قسميه او يختص بواحد
منهما والاحوال العامة انسب بالتقديم لكونها مبادي لاحوال الخاصة ولانها
اعرف عند العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات
الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا
اولى من خلافه الفن الاول فيما يعم الاجسام الطبيعية ويقال له السماع
الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع في الطبيعيات ويلاحظ
سماعه في سايرها وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في ابطال الجزء
الذي لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتألف من اجسام او مركب يتألف من اجسام
متشابهة كانت كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام
اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة وكل منهما متناه او غير متناه فهذه اربعة
شقوق والى كل واحد منها ذاهب وذهب المص وفاقا لجمهور الحكماء الى
اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق
الباقية وهو انما يتاتى بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع
بالاستقلال الذي يقال له الجوهر الفرد كما صدر الفصل به وفي التعبير عنه
بالجزء الذي لا يتجزى ايماء الى ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم عنه
لا ابطاله في نفسه كما في الحواشي الفخرية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء
من مبادي مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التي
ذكرها المص لتحقيق مهية الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب
ايرادها في صدر هذا الفن واما انها من اي علم يكون ففيه صعوبة ومن

جعلها

ومن جعلها من الطبيعي اولها بان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات
الغير المتناهية فان بطلان الجزء في قوة قبولها الجسم انقساما في
لا الى نهاية لئلا يلزم عليه ان موضوع المسئلة يجب ان يكون اما عين
موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما بين في المنطق
وموضوع هذه المسئلة ليس كذلك وان الحكمة باحثة عن احوال المو
جودات في نفس الامر والجوهر الفرد بخلاف ذلك وان البحث عن نحو
وجود الاشياء وعدمها انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية
ولكن يرد عليه شيء اخر وهو ان الاتصال لما كان مبدء الفصل اي الجسم
الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو يساوق قبول الانقسام
لا الى نهاية وموضوع العلم ما يبحث عنه يجب ان يكون من مسلمات
ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي
لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث علم الالهي
فمسئلة الجزء الذي لا يتجزى على اي تقدير يجب ان يذكر في اوائل الطبيعيات
على سبيل المبدئية لا على انها من المطالب فيها اللهم الا ان يستدل على
اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وانفعاله وقد
اورد المص على ابطال تركب الجسم من الاجزاء الذي لا يتجزى دليلين
احدهما قوله لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا يخلو اما ان يكون الو
سط مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه
لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد الجوهرين
كلا او بعضا في الوضع والاشارة ح والانحياز وقوع اجزاء العالم في حجم
خردلة وتداخل الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني
ينقسم بما ينفذ وبما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يفيد
التاليف حجما اصلا وايضا فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط
احد الطرفين غير ما يلاقي به الطرف الاخر فينقسم واعترض ههنا بان ما به

الوسط والطرف
هذا خلف فثبت كونه مانعا
من تلاقيهما فما تلاقي به صح

الملاقات هو الطرف الخارج منه فيلزم التعدد فى اطرافه لا فى ذاته
فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل
فيه الطرف الاخر والا لكانت الاشاره الى احدهما عين الاشاره الى
الاخر وهو قح بالضروره فلا بد ان يتميز فى ذاته شئ عن شئ فيكون
منقسما ولو وهما ورد هذا بوجهين الاول انه ان اريد ان المحلين متغايرا
بالذات تغايرا فى الخارج او فى الوهم فذلك بط اما الاول فظ واما الثانى
فلانه لا يستلزم ان يكون حلول الاطراف فى محالها حلولا سريانيا كما لا يخفى
وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نسلم استلزامه ان يفرض
فيه شئ دون شئ ولم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذى يتعدد بسببه
المحل عند العقل امرا غير مستلزم للامتداد ضرورة ليفرض فيه شئ دون
شئ والثانى ان بعضه ليس اولى بان يكون موضوعا لاحد الطرفين
من كله كيف والحلول السريانى اذا لم يجز فى ممتد لم يجز فى جزئه لان
جزئه ايضا ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بمحلية احد الطرفين وبعض
الاخر بمحلية الطرف الاخر واذا كان حال الممتد كذلك من عدم الامتياز فحال
المحل الذى هو غير ممتد بطريق اولى فالاولى فى الجواب ان يقال مغايرة
الطرفين فى الاشاره مستلزمة لجواز فرض شئ دون شئ بديهة
والمنع ههنا مكابرة والثانى من الدليلين قوله ولانا لو فرضنا جزءا
على ملتقى جزئين فاما ان يلاقى واحدا منهما او مجموعهما بالاسر او من كل
واحد منهما شيئا والاول تح والا لم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين
الاخيرين فيلزم الانقسام وفى الحواشى القطرية ان الاحتمالات ترتقى
الى عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها وترك الباقى معلقا باستنباط
الجميع او بالمراجعة اليها ان اشتهيت واعلم ان لاصحاب ابطال الجزء
حجا قوية على اثباته سوى ما ذكره المص الا انه اختار منها حجتين لهما
خفيفتى المونة حيث لا يبنى شئ منها على اثبات الدايرة والمثلث وامثا

اصلا ٢

فقط

ولا على حركة الجزء او شئ اخر ولا باس بذكر بعض منها تشحيذا لاذهان
الناظرين وتحريكا لخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتنى منها على الاصول الهندسية
فالاول انا اذا فرضنا مثلثا قايم الزاويه وفرضنا كل واحد من الضلعين
المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مايتين لشكل العروس
من ان كل مثلث قايم الزاويه فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعى
ضلعيها وليس للمايتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق
ان ليس للكسر مجردا او مركبا مربع صحيح اصلا فلا يكون للعدد الاصم الجذر
جذر فى الواقع فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد لمثل تلك القاعدة جذر
فى الواقع برهان ذلك انه يستفاد من رابع رابعة ثانية الاصول ان
مربع كل عدد يساوى مربعى قسميه وضعف ضرب احد القسمين فى الاخر
اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا مثلا فمربع الثلثة عدد صحيح
ومربع ذلك الكسر يكون اقل منه البتة لان ما حصل من ضرب الكسر
فى الكسر كان اقل من كل منهما ثم اذا ضربت الستة مع مربع الكسر الاول
امتنع ان يحصل منها عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد
ذى كسر والبيان فى مجرد الكسر واضح فان قيل الحجة تبتنى على امكان
وجود المثلث القايم الزاويه ومثبتوا الجزء ينكرون بل يقولون ان
البصر يخطئ فى امر الدائره والمثلث ونظائرهما من الاشكال وانما هى
اشكال مضرسه بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون
المربع القايم الزوايا المتساوى الاضلاع على ما ذكره الشيخ فى الطبيعيات
من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قايمى الزاويتين
فلزمهم الاعتراف بالمثلث القايم الزاويه ولا يمكنهم دفعه والثانى ان
مربع قطر المربع بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى
الضلع نسبة اذا ثنيت بالتكرير صارت ضعفا لما ثبت فى
الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر مثناة

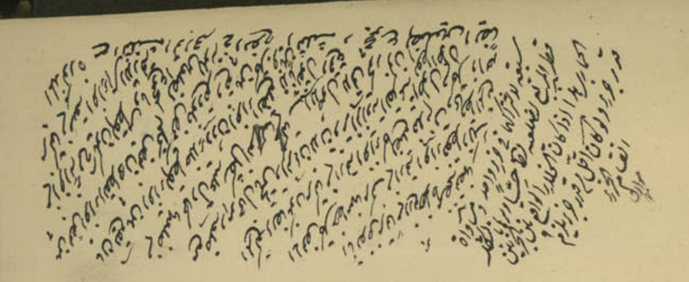
الستة فى الكسر
حصل لكسور الستة من نوع كسر الاصل فاذا جمعنا
هذه الكسور هم

بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد لم يوجد في الاعداد نسبة تكون مثناها
هو الضعف فيكون نسبة المربع الى ضلعه من النسب التي تختص بالمقادير دون
الاعداد وهي ما يتحقق بين المقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك اي ام يفنيهما
باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد
العاد للجميع فيتحقق النسبة الصمية في الاجسام دليل اتصالها والثالث ان
او فرضنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة
اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروسي واذا جرد فاطرف الوتر من احد الجانبين
ينبغي جزء او احد فوجب ان يتحرك الطرف الاخر اقل من واحد اذ لو كان واحدا
صار احد الضلعين ستة والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع
كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام والرابع احد ضلعي القائمة
اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة بشكل العروس واقل
من الاربعة لشكل الحمار والخامس ان اقليدس برهن في عاشر اولى الاصول
ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب الخط من اجزاء وتر عدد لزم الانقسام الجزء
الوسطاني والسادس انه بين في ثانيه كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم
كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب
الخط من ثلثة اجزاء وقسم على النحو كان احد قسميه اثنين والاخر واحدا
والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون
قسمته لا على النحو قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان برهان بعض هذه
الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف
على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء لان طريقه
ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان
يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف
المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك
النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا

نعني

ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينتهض حجة
على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه
ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط او السطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع
الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات
الكرة انتهى قلنا نعم اثبات الدائرة والكرة وامثالهما بطريق الحركة انما يبتنى
على اصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه
في العرف من امر الفرجار لا يثبت به الا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر
طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقان اخران لا يتوقف شيء
منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفاء والنجاة بعد ان اثبت الكرة اولا
بطريق مبناه على اثبات الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسائط
من الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابههما بل الكروية على الخصوص لان
شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف
امتداد عن المركز وتفاوت في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا
توجب اختلافا فاذا ثم اثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة
قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل الذي
مستدير او مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق
طرفا خط مستقيم على النقطة يفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط
استوا عليه في موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركز وعلى الجزء
الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم قصره بجزء او اجزاء فان كان
زيادة الجزء لا يسويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان
لا يتصل به بل يبقى فرجة فسد تلك الفرجة هذا التدبير بعينه واذا ذهب
الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام لا نهاية له وهذا على مذهبهم
انتهى كلامه ولاصحاب الاتصال في ابطال راي من ذهب الى انتهاء
الاجزاء براهين اخرى كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث يلزم مساواة

استوا عليه



الاقطار للاضلاع لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك
يكون قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع وان وسع بمقدار
الجزء ساويهما وهو محال بالمحاذي او الاقل فانقسم ومن جهة الحركات كما
احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والاخر تحت طرفها الاخر
او كلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على مقطع فانقسم الجميع
ومن جهة المسامتة والمحاذات كقولهم انه من المعلوم ان للشمس سمتا
بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من
حركة الشمس فاذا تحركت جزء تحرك اقل والا لكان ما سامته الشمس دايرة
مساوية لمدارها على احسن صغير وقولهم انه لو فرض سطح من اجزاء لا يتجزى
لكان الوجه الذي يحاذينا ونراه غير الوجه الاخر الذي لا نراه فان الواحد
لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت احدى
وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الاخر ومبنى خيال القائلين بالجواهر
الفردة على ان الجسمان لم ينتها القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردل
والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون
مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير
متناه ولم يعلموا ان الجسم المعين لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة
يمكن فيه التفاوت كالمأت والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت
ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم واذا قسما متساويا
كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر والتي للجبل
اعظم وهكذا الا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين في هذا المقام من ان
المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير
متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اضعاف الذراع
المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت
موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية

متناقضة

مرا ٢

متناقضة مدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا
انضم بعض متناه منها الى بعض متناه اخر تزيد مقدار المجموع عن مقدار احدهما
فهكذا اذا انضم الى البعض بعض اخر [illegible] غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي
قطعا واما ان اضعاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع
فصحيح لو كانت تلك الاضعاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة
من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناهية مع
ان تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها
مترتبة على ما هو صورة واضعف الدلائل على ابطال الجزء ما يبتنى على اشكال
غير المربع والمثلث القايم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجودها في قوة
اتصال الجسم كبعض الوجوه التي ذكره المحقق الخفري في شرحه ولهذا
الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته
اقل من اجزاء كل من ساقيه وان الانفراج بين الساقين يتصاغر الى ان
يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكما في الحواشي الفخرية من انه
لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء
لا يتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا
من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطرا بحد واحد جانبيه خط اب والاخر
ج د فاذا وصلنا بين نقطتي اد لكان مارا بالمركز وملاقيا بالمحيط من الجانبين
مع انه مار بثلثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو
المطلوب قال السيد المحشي اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة
والهيات الشفاء حيث استدل على بطلان التركيب بانه لو تركب الجسم منها
لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلا مساويا بالضلعه وانه محال ثم
نقل منها وجها اخر على نفي الجزء والتعجب ان مبحث الجزء غير مذكور في الهيات الشفاء
راسا فضلا عن ذلك الدليل او غيره وما نظهر بمراجعة كتب الشيخ كطبيعيات
الشفاء وغيرها ليس الا انه فرضنا سطحا مماسا من اربعة خطوط جوهرية

مخا ٢

كل منهما يتركب من اربعة اجزاء ليلزم مساوات القطر للضلع بمثل ما ذكرنا
فانه على اصل اثبات الجزء وتماس خطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري
قطر المربع سطحي الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عددا واعلم
ان النظام من المعتزلة وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير
المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل فيا خذ تلك الانقسام حاصلة
بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وقد يستدل على ابطال
مذهبه اولا بالنقض لوجود الخصم الجسم المؤلف من اجزاء متناهية ولو
في ضمن جسم احاد لا كثرة الا والواحد منها موجود فاذا اخذ منها احاد متناهية
امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع ثم بتعميم
تناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء وسائر
الاجسام وحجمه الى حجمها اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم
الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية
كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي
الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو ممتنع واعترض عليه بان
ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة
المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب
الازدياد مع كون النسبتين مختلفين الا يرى ان ازدياد الزاوية على الزاوية
في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة
فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية
الى الزاوية القائمة بالنصف وليست نسبة وترها الى وتر القائمة
كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم
التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثله في الاحاد لان نسبتها
عددية قطعا واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج
لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى بل ذلك مع تعاظم الخطين المحيطين

الى المؤلف ص

بهما على نسبة ازديادها وعند هذين الامرين فازدياد الوتر يكون على النسبة
المذكورة وهذا ان كان مجتا على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد
ما صوره المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسمان عنده مركبين
من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون
النسبة بينهما عددية فلا يكون صما فان الفرق بين الاعداد والمقادير انما
هي لوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت
المقادير ايضا مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية الى الواحد
فلم يبق الفرق الا يكون الوحدات في احديهما ذات وضع وفي الاخرى
غيرها ونقل انه الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة
اتفقت لهم بانه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع
مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج
كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز اخر وانتقال جزء غيره الى حيزه فاذا كانت
الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا القول بالطفرة
ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يلزم
ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا التداخل الاجزاء ثم اصحاب النظام الزموا
اصحاب تناهي الاجزاء بالتجزية جزء القريب من قطب الرحى عند حركة
البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد والتزموا
ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا
بتفكيك اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة
والتفكيك ومما يلزم هؤلاء سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا
لان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء اما ان يقطع جزءا او اقل او يسكن لا سبيل
الى الاول والثاني والا لزم عدم اللحوق او الانقسام فتعين سكون المتحرك
وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى قالوا وللطافة ازمنة التفكيك في
الرحى والسكون في المتحرك لا نشعر بها الحس ولم يعلموا انه اذا كان نسبة

زمان التفكك والسكون الى زمان اللصوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دائرة
الطوق على اجزاء دائرة القطب او كنسبة فضل مسافة السريع الى مسافة
البطئ فقد يلزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف بكثير من زمان التفكك
والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس باللصوق والحركة اصلا
ولا اقل من ان يرى تارة كذا وتارة بخلافه ثم اعلم ان في اصل اتصال الجسم وقبوله
الانقسامات الغير المتناهية شكوكا منها ما ذكرنا من مساواة الخردلة للجبل
وكون كل منهما غير متناهية المقدار ومنها لزوم تغشية وجه الارض بحبة
ولا يخفى وهنه وسخافته ومنها انه لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع
المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا
فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيها الانصاف
الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية
توهما وفرضا لا وجودا وفصلا ومثلها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها
ومنها انه يلزم ان لا يدرك سريع الحركة جدا بطيئها جدا اذا تحركا في جهة واحدة على سمت
واحد وكان الابطاء اسبق ببيان اللزوم انه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما
ووصل السريع الى نقطة كان البطئ منها اولا قطع البطئ في ذلك الزمان
بعدا اصغر من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد
الاصغر قطع البطئ بعدا اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى
غير النهاية والجواب ان المتحرك لا يتصف في اثناء حركته بفرد آني من افراد
ما فيه الحركة الخارج قطعا كما سيحقق انشاء الله تع فلا يتصف المتحرك
بحسب الخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما
في زمان الحركة اصلا فتدبر ومنها انه اذا تدحرجت الكرة على البسيط المستوي
يكون تلاقيات دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه
تتالي النقطة وتركب الخط منها ودفعه بان الحال مماسة الكرة البسيطة
في حال الثبات والسكون وان كانت بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما

البطئ ٢

هي بخط غير قار متدرج الاجزاء وفي كل آن من الآنات وان كان تماسها بنقطة
لا غير ولكن الآنات كالنقطة وجودها بالوهم والفرض لا بالفصل والقطع
فلا يستدل بتجاور الآنات على تجاور النقطة من قبيل المصادرة على المطلوب
الاول والتنازع فيها كالتنازع في النقطة فان الحركات والازمنة كالاجرام
والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل
النقطة الموهومة من الخط واما ما وقع في الحواشي الفخرية لدفع هذه
الشبهة تارة بان زوال الملاقات لا يكون الا بالحركة وهي تدريجية لا
آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ثم اذ زوال الانطباق في الزمان
كما ذكرنا ~~وحصول الانطباق في الزمان كما~~ ذكرنا وحصول الانطباق
على نقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى
لا يكون لزوال الانطباق اول فلم يلزم محذور وتارة بان المتحقق ليس
الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ثم بل ينعدم نقطة وتتحقق نقطة
اخرى وكذا الحكم في منع تتالي الآنات فكلاهما مبني على شيء اما الاول فلانه
لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في آن والثاني في آن
آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك
الزمان بين الكرة والسطح أبينهما تلاق أم بينهما تفارق والتفارق
بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من حديد او جسم في غاية الثقل
لا يرتفع من السطح الا بعائق فرض عدمه واما التلاقي فهو اما بنقطة
او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم
وان كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون الا في آن فننقل الكلام بين
آن وقعت فيه الملاقات الاولى وهذا الآن ويعود الشقوق بعينها
من رأس والكل محال وكذا القول بتجاور آنات كما زعمه المتكلمون فلم
يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني
فلان تجاور النقاط واجتماعها في الزمان متجاورة يكفي للاستحالة والله اعلم

اجتماعها في آن واحد فذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار الى ما لا
ينقسم ولو بالقوة كما ذهب محمد الشهرستاني وكما سيأتي حسب ما يقام عليه
البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في
وعاء الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي كل منها في آن
مجتمعة في الواقع على نعت التجاور وكان تجاور الآنات اللازمة لها على اي
وجه امر مستحيل في ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبق
على المتصل الواحد لا بد ان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المطابقين
مركبا من الافراد المتشافعة الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون الآخر ايضا مركبا
منها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه بالضرورة من الجواهر الفردة كذلك
حكم ما يطابقه من الزمان والحركة ومنها ان ما يمكن خروجه الى الفعل من
الانقسامات ان كان متناهيا فيقف القسمة وان كان غير متناه فيرد
ما يرد على النظام وجوابه باختيار الاول والقول بانه ليس متناهيا متعينا
بالوقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح اتصاف ذلك باللاتناهي اللايقفي لا باللاتناهي
الكمي فهناك مغالطة باشتراك الاسم ومنها ان وجود الاطراف يستدعي محلا
غير منقسم كالجزء او ما في حكمه واجيب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام
الحال في حلول الاطراف لكونها حالة من حيث القطع والتناهي ومنها
يتوقف انحلالها على تحقيق مهية الحركة كما سيجيء انشاء الله نعم ما نظره
مفتشا كاستلزام حضور الشيء الغير المنقسم من الحركة والزمان شيئا غير
منقسم بازائه من المسافة وكون الزمان مركبا من الآنات لكون الحاضر
منه غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما سيأتي لعدمهما وامتناع اتصال
الموجود بالمعدوم فاذا انعدم وجد آن آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وكحال
حركة النقطة بحركة ما هي فيه لحدوث تتالي احيان غير منقسمة واقتضاء
عدم الآن في آن يليه تتالي الآنات المستلزمة لتركب المسافة من غير
المنقسمات وكذا حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول كاللاانطباق

والا

واللامحاذات وكون الحركة الاولى لحدوثها العدم حدوثها في آن هو الثاني ولا
في آن آخر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدء مبدء او عدم التفاوت في شيء
من المتحركين سرعة وبطوءا اذا اتفقنا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن
يفرض من زمانهما في اين فاين كل منهما مساوية لاين الآخر ومنها اشكال طفرة
الزاوية وهو من اعضل الشبه في هذا المقام وهو ان الزاوية الحادثة بين
الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا
المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب كتاب اقليدس في الشكل الخامس
عشر من المقالة الثانية منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك الخط
المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاي قدر
تحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون
ان تصير اولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها وبوجه آخر ان زاوية الحادثة
بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما في تلك
المقالة فمن تحرك القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك
الزاوية منفرجة بدون ان تصير قائمة لازدياد ما هو ازيد مما انقصت به
عن القائمة عليها وبوجه آخر ان الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدائرة
على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين
فاذا فرضنا حركة الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة
ما ينتقل من التماس الى التقاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر والمحيط
من غير ان يصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى موضع
التماس كما كان اولا فمن دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر و
المحيط تصير قائمة كما لا يخفى واستصعب الاذكياء حل هذا الاشكال وذكر بعضهم
في التفصي عنه وجوها غير سديدة وذكر الاستاد سيد الحكماء وسند العلماء
ما يشفي العليل ويروي الغليل من وجهين وجهين تركنا احدهما لابتنائه
على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليه فليطلب من بعض

كتبه دام افضاله واوردنا الآخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها
اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما
تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني لان
شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة
الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيم الضلعين
على المستقيم من مختلفها فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا
عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم على المستدير فلا ينطبق المستقيمة الضلعين
على ما هي مختلفها وبالجملة تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين
باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والاخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير
مختلفين بالهيئة النوعية وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية
لا يقع في طريق الحركة في الاخر فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا
تساوي في شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد في
السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة الى مساواة جسم ما
وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا حرك ضلعه وصار اكبر انما
يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في المقدار بين المبدء
والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا
يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا تكون تلك الافراد
واقعة في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدء والمنتهى انتهى اقول
الازيدية وكذا الانقصية يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز
على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك
والنسبة بينهما لا محالة تكون عددية يعبر عنها بانه احدهما من الاخر بانه مثل
هذا المقدار من ذلك المقدار وثلثه وربعه او جزء من العشر منه الى غير ذلك
وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الآخر مع
شيء زايد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يعد لواحد منهما اي هو من

صاحبه اينية عددية وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع
واحد بل قد يتحقق بين مقدارين مختلفين مهية ولهذا عرف ارشميدس الخط
المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم
والخطوط المستديرة بالفصول المنوعة عندهم اذا تمهد هذا فليس لقايل
ان يقول اذا اتصفت كل واحدة من متفقة الضلعين ومختلفتهما بانها ازيد
او انقص من الاخرى فلا بد وان تكون بحيث يمكن ان يتصف بالمساواة
معهما اذ الزيادة عبارة من كون احد الشيئين مشتملا على مثل الاخر وشيء
يزيد به عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدارا ما اعظم من الاعظم
بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة متحركة
بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف الدورة فتصير اعظم من القطر مع انها
كانت اصغر منه بدون ان يصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية
له فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرنا وان كان مما اتفقا
عليه المحدثون من ان بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط
المستديرة التي ليست تحدبياتها على نسق واحد لا توجد نسبة اصلا لا الصمية
ولا العددية ولكن القدماء ومنهم ارشميدس على ان بينهما يتحقق النسبة ولكن
لا مطلقا بل الصمية توجد فيتصف بالمفاوتة مفاوتة صمية دون المساواة
وساير النسب العددية وما يتحقق من ان النسبة فرع الاتفاق والتجانس فيكون
المراد منها العددية فقط دون الصمية **فصل** في اثبات الهيولى اي جوهر
ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا يقبل الصورة الجسمية التي
هي الممتد الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق
عليه مفهوم الهيولوية ومسماها اي امر يقبل الانفصال والاتصال
اللذين يطرآن في الحس على انواع الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام
ويقبل الهيئات الطرفية والحيوانية والطبيعية والرمادية وغير ذلك
وذلك هو المسمى بالمادة والهيولى او السنخ على اختلاف العبارات ووجودها

على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الابن
من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا والنطفة باقية نطفة
وهو حيوان او انسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة و
انسان وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء
اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان فح ما صارت النطفة انسانا وما
خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء اخر حصل جديدا
بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او
الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة
حيوان والقسمان الاولان باطلان ولا يعتقدهما الكافة لان كل من زرع بذرا
ليستنبت شيء منه او يزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره وعلى
ابن ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس
الصائب فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف انما النزاع
في ذلك لان اجزاء لا تتجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او في جهتين متناهية
او غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها
في الخارج كما هو مذهب ذيمقراطيس او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راي جماعة
المتقدمين من الاقدمين او امر ابسط من الجسم كما عليه المعتبر ومن المشائين
فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال
والحكماء لما اقاموا الحجج على ابطال هذه الاراء اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال
والاتصال في الاجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الامر
محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى الاولى عندهم
واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس للانواع الطبيعية
بوجه ماهيته مركبة من جنس هو الجوهر به وفصل هو مفهوم قولنا ممتد
في الجهات الثلث وانما وقع الاختلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور هل هو
بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله

وعلى

وعلى تقدير تركيبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب
اليه افلاطون الالهي على ما هو المشهور ومن سبقه وتبعهم الشيخ المقتول في حكمة
الاشراق والثاني ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن
تابعه كالشيخين ابي نصر وابي علي ويتبع هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو ان
الجسم بما هو جسم اذا طرء عليه الانفصال اما ان لا ينعدم عن اصل حقيقته شيء
او ينعدم وعلى تقدير الانعدام هو عرض ام جوهر فهذا الخبر محل النزاع بين
الفلاسفة واختار المص مذهب المشائين فقال كل جسم فهو مركب من
جزئين هما جوهران يحل احدهما في الاخر معنى حلول الشيء في شيء على ما ادى
اليه نظري هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء
وهذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره وقد
يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الاخرى ويرد عليه كون الاعراض والصورة الحالة في محل
واحد بعضها حالا في بعض وينتقض ايضا بكثير من الصور طردا وعكسا
وقيل حلول شيء في شيء عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به بحيث
تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا واعترض
عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط
في السطح والسطح في الجسم ويختل طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن
الاول تارة بنفي وجود الاطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السرياني
وتارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى
النقطة مثلا الى الخط الذي هي طرفه واكتفى باتحاد الاشارة من غير حاجة
الى السريان ويلزم على هذا ان يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة
الى المكان اشارة الى طرف المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف
اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن من
الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما اذا كان البعد

حل

المجرد عن المادة فالنقض وارد على اي تقدير اللهم الا ان يقال المراد بكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن عند العقل
تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من فسر الحلول
بالاختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه
حمل النعت على المنعوت به مواطاة فلا يصدق على شيء من افراده وان اريد ما
يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه وبا
لعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل المعرف ومن يعارضه وما اجاب عنه
بعض المحققين من الفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل والتحقيق ان المراد
بالناعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نسلم ان المتمكن مشتق من
المكان بل من التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في اشباه ذلك اقول فعلى
هذا يلزم ان لا يكون السواد مثلا حالا في الجسم بل الاسودية وفساده بين
ثم لا خفاء في ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت
بوجه يمتاز عن غيره بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن معرفته معلومة
بالكنه اذ لا غرض فيه يعتد به وقد عرف الحلول بتعريفات اخر ليس شيء
منها خاليا عن الخلل ودفع بعض منها بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والتطويل
في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل يسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية
وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يحس ان يكون
في نفسه متصلا واحدا انحاء قسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية ثلثة انفكاكية
يحدث كثرة بالفعل في الخارج لا يخرج جزئياتها فيه الى الفعل لا متناهية العدد
منقسمة بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكسري
والقطعي ووهمية جزئية يحدث كثرة في التوهم كذلك وعقلية كلية تستوعب
جملة الاجزاء الممكنة الانفراض بلا تناه في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية
بسيطة واما القسمة التي هي بسبب عروض عرضين مختلفين سواء كانا قارين
كما في البلقة او غير قارين كما في حصول المماستين او المحاذاتين في جسم

واحد فبعضهم الحقها بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني والتحقيق بالتفصيل والحق
ان اختلاف العرضين ليس مبدءا للانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل باثنينية
المعروض لهما بحسب حالة خارجية هي عروضهما له في الخارج حكما صادقا
مطابقا للواقع فلا باس بعدها نحوا آخر من القسمة بهذا الاعتبار والقسمة
المقدارية بانحائها انما تطرء على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية التعليمية
التي بحسبها يصير الجسم ذا مساحة متناهية او غير متناهية الا ان القسمة
الفكية تلحقه لا استعداد المادة وهي التي تقبلها وتجمع معها وليس لنفس المقدار
التعليمي تهيؤ لقبولها بل تهيئ واعداد له فهي بالحقيقة من عوارض المادة
سواء كانت ابسط من الجسم او نفسه كما اشرنا سابقا من ان ما يصدق عليه
مفهوم المادية مما لا نزاع فيه لاحد والوهمية الجزئية تلحقه لكونه ذا كمية
اتصالية فهي من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته وان كانت نفس ذاته
مما يحتاج الى المادة مطلقا في كونه منقسما واما الفرضية العقلية فانها
وان لحقت المقدار التعليمي لكن مصحح عروضها كونه ممتدا مطلق الامتداد مع قطع
الامتداد النظر عن مراتب تعيناتها المقدارية فهي بالحقيقة تعرض الجوهر
الجسمي لذاته والاجسام بما هي اجسام لا تتفاوت في صحة قبولها لانحاء
الانقسام اللهم الا لمانع خارج عن كونها جسما مطلقا كما سياتي بيانه ولفظ
القبول يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بامر
سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان اولا والثاني
الانفعال التجددي ويقال له القوة الاستعدادية والاستعداد ايضا وهو عبارة
عن امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها
هذا المعنى والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا
طرأت عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول وما بقي من ان القابل
يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت

كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات
القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا
هف وكما ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين
كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين
غاية الامر ان التقابل هناك حقيقى وههنا مشهورى وللامكان
بمعنى الاول اى الذاتى نوع مشابهة بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار
العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة فعلية
الوجود او العدم سلبا تحصيليا حتى يحصل احديهما من جانب العلة بالنظر
الى جوهر الذات فان العقل اذا حلل الموجود مثلا بحسب الملاحظة الذهنية
الى مهيته ووجود يحكم بان الموجود ليس ثابتا للمهية من حيث هى
بل ثبت لها فى مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة نحوا ما من التاخر وان كانت
محفوفة بالوجود فى نفس الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها الامكان
بمعنى القوة الاستعدادية التى لا يجتمع مع وجود الشئ والامكان الذى
يعرض لها ولغيرها من المفاسدات وهو قسيم ضرورة الوجود او العدم
غير منفك عنها حين وجودها لكن كل واحد من مفهوم القوة والامكان
اى الذاتى والاستعداد مع الفعلية التى بازائه يوجب اختلاف الحيثيتين
سواء كانتا بحسب التحليل الذهنى او بحسب الانقسام الخارجى وسيأتى
زيادة الايضاح ولفظ الاتصال يدل بالاشتراك على معان بعضها صفة
شئ لا بقياسه الى غيره وبعضها صفة لشئ بقياس الى غيره واما ما هو صفة
حقيقية فهو اثنان احدهما كون شئ فى حد ذاته ومرتبة مهيته صالحا لان
ينتزع منه الامتدادات الثلثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت
للجسم فى حد نفسه اذ هو فى تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع
النظر عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر
يقوم به فهى منشأ الصدق المتصل عليه ومصداقا له سواء كان الجسم مجردا

الصوره

الصورة الجوهرية او متوالفا منها ومن جوهر آخر على اختلاف رأى افلاطون وارسطاطاليس بحسب والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية
كلام الشيخ فى فصل من فصول الالهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير
اعراض بهذه العبارة واما الكميات المتصلة فهى مقادير المتصلات الابعاد
اما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة لانه لو
كان الجسم فى نفسه متصلا لا لمكن فيه فرض شئ دون شئ ولكان قابلا
للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض
الكم المتصل لذاته ولغيره بواسطة لانا نقول لا نسلم ان مجرد امتداد الجسم
فى ذاته يساوق قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما
يصح ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين ذهاب امتداداته لم يصح
فيه فرض جزء معين دون جزء معين والجسم فى مرتبة ذاته ممتد فى الابعاد من دون تعين امتداداته وتقدر انبساطه لان ذلك انما يحصل له
فى مرتبة متاخرة عن ذاته بلا انه قال الشيخ فى التعليقات اذا قلنا جزء من جسم
فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء او كلا ومثاله
فى المنفصل اذا قلنا جسمان من جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة
خمسة اعداد او عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم ليس بواحد ولا كثير وثانيهما
كون الشئ بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حد ومشترك والمتصل
بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام لغير نهاية واما
الاخر فهو ايضا معنيان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم
آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكم
المنفصل مطلقا او من جهة ما هو فى مادة كاتصال خطى الزاوية واتصال الاعضاء
بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات وبالعظام وبالجملة كل مماس يكون
عسر القبول المقابل المماسة واذا انقرر ما ذكرنا من شرح الالفاظ الثلثة فنقول

لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة
او التضايف وكذا لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد مع المستعد له من حيث هو
كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدء الهذين الامرين الا
بجهتين مختلفتين واذا اعيد الكلام الى مبدء هاتين الجهتين ينتهي بالاخرة الى جهتين
في حقيقة الذات فيلزم تركبها من جزء به يكون بالقوة ومن جزء اخر به يكون بالفعل
فمقصود من اراد ان تكثر ذات الجسم بما هو جسم ان يثبت له في حد ذاته جهتي
القبول والفعل بالمعنى الاخير ولهذا المعنى قال ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك
يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم قبل كونه منفصلا يجب ان يكون
متصلا قبلية زمانية والدليل عليه قوله والا اى وان لم يكن شيء مما يقبل الانقسام
من الاجسام التي يلينا كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا كما انه متصل حسي
لزم الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه من الخط والسطح الجوهريين وسيعلم من كلام
المصنف ابطالها بمثل ما مر وبيان اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤه الى الواحد
الذي لا كثرة فيه بالفعل فاقسام الجسم القابل للانفصال التي كل واحد منها اعني
مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل لو لم تكن متصلات جسمية في حد ذواتها انفسها
لزم احد الامور الثلثة وهذه المتصلات لما كانت من نوع الاجسام القابلة
للانفكاك التي يلينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجي بل تكون قابلة له
فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال الخارجي كان قبل قبوله متصلا واحدا فبعض
ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى الاول يقبله بالمعنى الثاني هذا ما ادعيناه وههنا
بحث وهو ان الذي يثبت بالبرهان ليس الا ان الماء مثلا اما متصل واحد او
مشتمل على متصل واحد لئلا يلزم تركبه من الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه مما
لا ينقسم الا في جهة او في جهتين قلنا انا نختار الشق الثاني ونقول انه مركب
من الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات وهما او فرضا وليس شيء
منها قابلا للانقسام قطعا وكسرا كما هو مذهب ذيمقراطيس من ان مبادي
الاجسام اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فهي وان

الذيمقراطيسية

كانت متصلة في انفسها منفصلا كل منها من الاخر لكنها غير قابلة للطريان
شيء من الفصل والوصل عليها مع ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان
شيء منهما على ذات الجسم كما مرت الاشارة اليه واجيب عنه بابطال الاجسام
الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية او الفرضية او التي باختلاف عرضين
قارين او غير قارين تحدث كثرة في المقسوم متشابهة ومشابهة للكل في الماهية
والافراد المتماثلة متشابهة في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح على فرد من
افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير قادح في
جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الاجسام
بالانفصال يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتيام كذلك وان صرحها عن
الفصل والوصل صاد لاحق دعاف عنهما عائق خارج فهو لا يوجب استنكاف حقيقتها
عنهما فاذن اتصال كل من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية
وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما وهذا هو تقرير
البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب ومما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة
لا تبتني على كون تلك الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا
المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان القياس تم حينئذ على تقدير كون الاجسام
المذكورة متخالفة الانواع وليس منشاء تخالفها النوعي هو الصورة الامتدادية
لانها نوع واحد كما سياتي بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة
الامتدادية بما هي هي لا تابى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة ومع
قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يؤدي الى المطلوب ولا حاجة الى اخذ كونه
مماثلا لجسم اخر منها فان اشتراك اجزائه المقدارية معه في الطبيعة النوعية
يقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكان احد جزئيه متصل بالجزء الاخر
ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بعينهما تحقيقا
لمعنى اشتراك الكل وجزئيه في نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة
باشتراك اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا الانفصال

خلقيا واتصالا فقط بأن القبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر ولا يمكن
ان يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون كل ما صح
لفرد ما من افراد الطبيعة النوعية صح لساير الافراد بحسب نفس الماهية ليس الا
امكان الاتصال الفطري لها بدلا عن الانفصال والانفصال الفطري لها بدلا عن
الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال
والاتصال في الخارج ومناط قيام البرهان على اثبات الهيولى دون ذلك
وتوضيحه ان مآل القسمة الانفكاكية عند المشائين الى زوال جوهر ممتد وحدوث
جوهرين ممتدين وهذا هو المحوج الى الهيولى كما علمت ومجرد امكان القسمة امكانا
ذاتيا فقط بالاستلزام ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اى ما هو متصل بذاته
وكذلك مجرد كون الشئ متصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يستوجب
ان يكون لوجوده حامل سوى ذاته كما ان امكان العدم وكذلك حصول الوجود
في المجردات لا يقتضي ان يكون قوابل سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل
استعداد العدم او الوجود ولفظ الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان
امكان شئ بمعنى الاستعداد له لا يجامع حصوله فله قابل آخر غير ذاته بخلاف
امكان شئ بالمعنى الآخر فانه لا يابى الاجتماع معه واللااجتماع اصلا فلا يحتاج فيه
الى قابل لذلك الشئ غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة
الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الا
متداد وان منع عنها مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة
والصغر في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الخارجي على الجوهر الامتدادي
لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن ح فرق بين
فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي من
المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشأه اختلاف عرضين حالين فيه
اقول هذا منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي
غير قابل للانقسام الخارجي وايضا توهم القسمة لا توجب تجويز وقوعها في الخارج

هذا م

وتجويز العقل وقوع شئ لا يساوق امكان وقوعه فربما جوز العقل تحقق شئ في بادي
النظر ثم اقيم البرهان على خلافه واذا لم يكن امر ممتد قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان
يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في المجردات فان الذي لا امتداد له
ولا وضع له لا مجال للوهم ان يتوهم فيه شيئا دون شئ ويمكن ان يق في ابطال هذا
المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا اى يكون له طبيعة واحدة
كان كريا لما سيجئ من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك
لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجسام لان ملاقات الكرات بعضها مع بعض
بظواهرها انما هي بالنقطة فيكون ذلك قول بالخلاء وهو محال كما ستعرف وان
لم يكن بسيطا بل يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فلم يكن متصلا واحدا فقط
ولما ثبت ان الجسم المتصل قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرء عليه الانفصال
في الخارج فنقول ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها وتبيين
الملازمة بقوله لان ذلك المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة
اما ان يكون هو المقدار اى الجسم التعليمي واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة بالقوايم واتصاله غير اتصال الجوهر
الممتد فعلى هذا يكون هناك متصلان بالذات احدهما جوهر والآخر عرض متحدان
في الوضع والاشارة ولا يخفى سخافته وقيل للصورة الجسمية اتصال بالعرض
بتبعية اتصال الجسم التعليمي وفيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة مهيته
متصل وفصله ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل
هو مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد
ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجود فيه بالفعل وقيل
في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها
بالعرض نعم يمكن ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه
فيلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية مع امتدا
داتها اى مع الهيئة المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب

تعين ح

اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام
الشيخ في الشفا والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل وتوجيه ما افاده بعضهم
من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات
على الاطلاق بدون تعين امتداد انه تعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او
مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث
هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين
بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مطلقا مخصوصا واورد عليه بانه لزم ان لا
يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو
تعين الامتداد وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب من
الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا ولكن المركب
من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل
والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه تعريف العرض اذ لا خفا في ان المجموع
المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت تعريف العرض فان
الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في
التقوم اليها لكنها انما تكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض
لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع فليس بشيء لان اصل الاشكال هو
ان الجسم التعليمي لو كان مركبا من جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا
يكون ح موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية
فلا يكون من اقسام شيء منهما اذ الوحدة في التقسيمات معتبرة على ما بين
في موضعه وبما ذكره لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى اخر
لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم اجتماع الانفصال والاتصال في حالة واحدة
والقابل مع ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول اذا لم يكن سلبيا محضا
والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن حدوث متصلين
او عدم ملكة ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا

فتعين

فتعين ان يكون القابل معنى اخر وهو المعنى من الهيولى واعلم ان كلام المعلم
الاول في اثبات الهيولى التي هي احد جزئي الجسم الجوهريين على ما هو محكي الان
ما ذكره الملخص ونصه تحريرها انه لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او
مستلزما لامر متصل في نفسه وهو المقدار وعلى كل من التقديرين لا شك
ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذان الامران اي
الذي هو متصل في ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والا
نفصال يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل والمستلزم للا
تصال الذي هو الجوهر الممتد بعينه قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل
الشيء نفسه او المتلازمين احدهما لازم والاخر عارض وذلك حين طريان الا
نفصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وذلك حين طريان
الانفصال والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال
في الجسم شيء غير المقدار الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان
متصلا بذاته او بلازمه الذي هو المقدار على اختلاف القولين بل للقابل معنى
اخر هو المراد من الهيولى الاولى وتلخيصها بعد ما تمهد ان الجسم من حيث
هو جسم لا يعقل الا باتصال ما على نمط الشكل الثاني ان الجسم قابل للا
نفصال وليس الاتصال نفسه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال
نفسه واذا لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو
جزء الجسم فله جزء اخر يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء الاخر جوهر
محل للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه في حالتي الا
نفصال والاتصال وتوارد الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقائه
بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء جوهر سواء
بقي معه عرض او لم يبق وهو المط واما كونه محلا للجوهر الممتد فلاتصافه
بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لان الصورة الجسمية تصير سطحا
لا تصافه تدينك التعينين بل ان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة

الانفصالية لان الصورة الجسمية تضير واسطة لاتصافه عين اتصافه بالصورة
الواحدة والصورة الكثيرة اذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
هو الصورة الواحدة والصورة المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة اليه من
ان الاتصال عين الحقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة بنفسها
نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفى هذه الحجة ابحاث البحث الاول
ان بناءها على ثبوت الاتصال الذى هو بمعنى الممتد الجوهرى ونحن لا نسلم
فى الجسم الا الاتصال الذى قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع وما قيل من
انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع اتصال واحد
غير متغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال ودوام
افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة
والمدورة اذا جعلت مستطيلة تفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال
واحد مستمر مع تفرق الاتصال وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا
البحث الثانى ان الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال
الانفصال لا شك فى عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والا
تصال عليه باق بمهيته ونوعيته لا يتغير فيه جوهره ما هو وكل ما لا يتغير
بتغيره جوهر ما هو عين شى فهو عرض فالاتصال الذى يبطله الانفصال
عرض البحث الثالث انكم اثبتم فى الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية
وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمى والامتداد من حيث مهيته الامتداد حقيقة
واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض
افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب
عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة فى الحقيقة ترجع الى نفى الصورة الممتدة
الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهى فى كتاب التلويحات واجيب من قبل
المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية
الابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا حد بها ولو لم يكن متصلا فى مرتبة ذاته

لم يصح قبوله للمقدار كما قال الشيخ الرئيس فى الحكمة العلائية جسم در حد ذات
پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى والحاصل ان نفس
ذات الجسمية بما هى هى لو لم تكن متصلة فى مرتبة جوهر الحقيقة بل كان اتصا
لها من قبل العارض كانت بحسب الوجود الطبيعى من المجردات عن الجهات والابعاد
واما متالف الذات من الجواهر الفردة متناهية او غير متناهية ثم تعرضها
التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام لا الى نهاية
فى مرتبة ثانية وكلاهما باطلان فقابليته للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا
بالذات وما ثبت للجوهر فى مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت اتصال الجوهرى
اقول فيه نظر وله جواب اما النظر فهو ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع
تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض
هو الامتداد فالامتداد وان كان حاصلا فى حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على
هذا المذهب كونه جوهرا الا ان نحن نجرى الكلام فى الجزء الآخر للجسم عندهم
فيلزم كونه ممتدا جوهريا كما لا يخفى على المتامل لانا نقول هذا بعينه منقوض
بالهيولى التى اثبتم فان الهيولى عندكم وان كانت متصلة باتصال يحصل
لها من قبل الصورة لكنها فى حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة فليكن
الجسم او جزؤه ايضا كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم فى حد ذاته متصلا يلزم
ان يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس فى حكمة العلا
ئية او التجرد عن الاحياز فجوابه ان عدم اتصاله فى حد ذاته لا يستلزم
انفصاله فى ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع وانما
يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله فى الواقع
بل يجوز ان يكون الجسم دائما اما متصلا باتصال عارض او منفصلا بانفصال
كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى فانها عندكم فى ذاتها لا متصلة ولا
منفصلة مع عدم خلوها عن الحالين فى الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد
وصلوحها لا يوجب ان يكون القابل متصلا فى ذاته واما الجواب فهو ان

الهيولى وان لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبيل نفس ذاتها بل بواسطة
غيرها وهو الصورة الجزئية الواحدة او المتعددة لكن لا يلزم شيء من المحذورات
اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال والانفصال
مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له مرتبة وجود
محقق في نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال و
التعلق بالاحياز والابعاد في نفس الامر وان لم يكن منشأ ذلك حيثية
نفس ذاتها لجوهرية الاتصال وتقوم الهيولى به لوجب ان لا يكون للهيولى
مرتبة في نفس الامر يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد وغير ذلك
واما لو كان عرضا فالمحالات لجزئيها اللازمة غير مندفعة كما لا يخفى على ذي
بصيرة ثاقبة وعن الثاني بان بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والا
نفصال لا ينافي كونه متصلا جوهريا انما يلزم المنافاة لو بقي بشخصيته
على تينك الحالتين وليس كذلك واما القول بان كل ما لا يتغير بتغير جواب
ما هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص الجوهر واذا تبدلت الاشخاص
بتبدل ذلك الشيء فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار الطبيعة النوعية و حفظها
بتوارد الاشخاص لا ينافي جوهرية تلك الاشخاص وعن الثالث بانا
لا نسلم ان مطلق الامتداد مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل ههنا اشتراك
لفظي لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري واخرى على مفهوم عرضي البحث الرابع
هب ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس
في الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا الجوهري
قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال هو الاتصال
العارض لا الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى
الاضافي الذي لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين سواء كانا متعددين
في الخارج ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء
وهمية فيقال عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم اختلاف

بتغيره

عرضيين قارين او غير قارين فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في
عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصح ان يكون
جزء الامر جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون
بين شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد
الجوهري على اصطلاحهم فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الثاني نفس
الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل الانفصال يقابل الاتصال
بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالتين واما
ما يقال من ان الممتد شيء له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فليس
بشيء فان هذه الاطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا يبتني الحقائق العلمية
عليها وهذا مثل بعد بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات لا يوجب زيادة
البعد به على البعد والطول على الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شايع
في باب الامور العامة كالموجود بما هو موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل توارد
المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلخل توجب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها قلنا ان وجود التخلخل والتكاثف
من فروع الهيولى فاذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصا
نه من غير ورود مادة عليه ولا انفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا
التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها ثم يرجع التخلخل و
التكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله عنها واجتماعها لا
الحقيقيين واثباتهما بالقمقمة الصياحة اذا وقعت في النار في غاية الضعف
وكذا الاستدلال بالقارورة الممصوصة اذا كبت على الماء سيما وقد شوهد
عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا الى الحكم
بان الماص لم يمص من الهواء بقدر ما اخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ
الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج
فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم الاشتراك

المقدار

الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم والجواب عن
ما في حكمة الاشراق بان اشتراكهما في الجسمية هو اشتراكهما في نفس المقدارية المشتركة
بين الصغير والكبير واختلافهما في المقادير هو اختلافهما في خصوصيات الصغر والكبر
وكما ان في التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد على المقدار
بل هو بنفس المقدار فكذلك اذا ابدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر
والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع
هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس
مهية الشيء على ما هو راي شيخ الالهيين والقدماء من الرواقيين فانهم
يجوزون كون جوهر اقوى جوهرا من جوهر اخر كجواهر العالم الاعلى العقلي
وجواهر عالمنا الادنى الجرمي وكذا الحكمون بان حيوانا يكون حواسه اكثر و
نفسه على التحريك اقوى كالانسان هو اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان
يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلا ولا يفرقون بين الشدة والضعف في الكيف
والزيادة والنقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقص في نفس المهية
سواء كانا في الكيف او الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية
على ما ذكرناه ولا يبالون بعدم اطلاق ادوات التفضيل والمبالغة في بعض الصور
على ما هو عرف اهل اللسان اذ ليس من داب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني
على مجاري العرف واقتناص الحقايق من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي
الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار
وفي التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر سماه الهيولى وعرض
هو المقدار بناء على تجويز تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض مخالفة بحسب الظ
لكن الشارحين لكلامه اجمعوا على عدم منافاة بين ما في الكتابين في
المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما ويحقق ذلك
بان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدار ثابت هو جوهر لا يزيد ولا
ينقص بتوارد الاشكال عليه وتصغير هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو

عرض

عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى
على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة
الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى
فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين
وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد
غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ اقول كلامه
في بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح في انه ينكر الاتصال والامتداد
سوى ما هو من عوارض الكم وفي التلويحات ما رايناه شيئا يدل على ان ما
سماه هيولى يكون ممتدا بذاته وامتدادا جوهريا سواء كان مقدارا او غير مقدار
واما التنافي في تركب الجسم وبساطته بين الكتابين فهو بحاله واعلم ان اتباع
المشائين يفرقون بين مفهومي الممتد كما اشرنا سابقا احدهما الصورة
الجسمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي بحسبه يصح فرض الخطوط الثلثة
القائمة المتقاطعة في الجسم والاخر المقدار وهو المصحح لفرض الاجزاء الموهومة
المشترك الحدود في الجسم والاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه والامتداد
بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسبه شيء من الاجسام
صغيرا او كبيرا ولا جزءا او لا كلا ولا عادا او معدودا ولا مشاركا او مباينا
بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين وليس كذلك بل لا يكون
في الجسم على رايهم الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين مقداري
فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ على التعين المقداري متناهيا كان او
غير متناه اي اخذ الجسم بحيث يصح بكذا كذا مرة او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه
فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض ويظهر الفرق بينهما
عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك
يتبدل نفس المقدار وههنا تتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه في الطول
والعرض والعمق واما الشيخ الالهي فهو انكر الممتد بالمعنى الاول مط واستدل

فى كتبه عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود فى الاعيان
بامتداد جوهرى لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا
لان الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود
فيها ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس
فى الجسم غيره لم يكن فى الجسم امتداد جوهرى وان كان فى الجسم امتداد عرضى
واخر جوهرى فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف
فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت
عرضية البعض ثبت عرضية الباقى وثانيها انه لو كان فى الجسم امتداد
جوهرى لكان موجودا فى كل الجسم وفى جزئه وما هو فى الكل اكبر مما فى الجزء
فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان
بقى الامتدادى الجوهرى كما كان وهو مقدار لا شك فليس فى كل الجسم المتخلخل
الزايد مقداره الصورة الجرمية وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما
كان فهو اذن صار زائدا فالامتداد الجوهرى كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض
هف واعترض العلامة الخفرى على الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلى
الكلى العقلى اخترت ان الممتد المقوم للجسم العينى ليس كليا بهذا المعنى الذى لا يوجد
فى الخارج وان اراد به الكلى الطبيعى اى ما يصير معروضا للكلية اذا وجد
فى العقل اخترت انه كلى باعتبار مهيته وجزئى بتشخص الجسم قوله لا جائز
ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره
قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع اما
مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا للمفهوم الممتد فى المهية ليلزم
من عرضيته عرضيته اقول لما كان تشخص الشئ عند المحققين اما بذاته كما هو
مذهب الشيخ الالهى او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابى او بارتباطه الى الموجود
الحقيقى كما هو ذوق جماعة فالاعراض القائمة وساير الاشياء عندهم ليس
لها مدخل فى افادة التشخص بل انما هى لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم

العينى لو كان جزئيا موجودا فى الخارج فيجب ان لا يكون مناط الجزئية المقدار الا
مور العارضة له ويخصه الا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا صار
الممتد الجوهرى جزئيا متعينا فى الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين
المقدار وقد ثبت عرضيته واما غيره فيلزم ان يكون فى الجسم ممتدان متعينان
احدهما جوهر والاخر عرض متباينان فى الوجود وهو خلاف ما تقرر عند
اتباع المشائين من ان التفاوت بينهما ليس الا بالتعين والابهام وايضا
اذا تعين الممتد الجوهرى مع قطع النظر عن المقدار العرضى فذلك اما مساو
لهذا او زايد او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات اخرى تقرره بذاته فالاولى
ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اى الممتد بنفس ذاته المقوم للجسم العينى
امر متعين الذات مبهم المقادير التى هى عبارة عن تعيناته المقدارية فان التعين
الذاتى لا ينافى الابهام المقدارى وما ثبت عرضيته ليس الا التعين المقدارى وهو
غير الممتد المقوم للجرم العينى المحفوظ الذات والتشخص فى مراتب التقدرات
والتشكلات لكن ليس ان هذا الذى ثبت عرضيته ممتد والذى يقوم الجسم ممتد
اخر ليلزم ان يكون فى الجسم ممتدان اثنان جوهرى وعرضى بل هذا الجسم متحصل منه
ومن التعين المقدارى ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار فى التلويحات
ان الجرم العينى مركب من الجوهر الذى يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد
العرضى فنقول الامتداد العرضى الذى اختار انه مقوم للجرم العينى اما كلى او جزئى
وكلاهما باطلان على النحو الذى ذكره فى الدليل اما الاول فظ واما الثانى فلتبدل الا
متدادات المعينة مع بقاء الجرم العينى فى الصورتين اللتين ذكرهما فان كان
المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته بالتبدل وليس فى الجرم العينى غيره لم
يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عرضى
باق واخر زايل فذلك محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فما
اجاب به عن هذا البحث فهو جواب عن دليله غاية ما فى الباب ان المعنى الثانى
هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركيب الشئ من مادة وصورة

كالجسم عند المشائين وبين تركيبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات
فح لقائل ان يقول بقاء الجسم العيني المتقوم من جوهرين المتقوم كل منهما بالآخر
مع تبدل احدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العيني المتقوم من جوهر
وعرض فانه مما يجوز عند العقل بقاؤه العيني ببقاء احد الجزئين بعينه
والجزء الآخر بعينه بل بورود الامثال فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة
لتحقيق الفرق بما ذكر لا يقال ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري
في حكمة الاشراق فكيف يتمشى منه الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك
معنى آخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين وقد علمت ان للممتد معنيين احدهما
هو الصورة الجسمية عند المشائين والآخر المقدار والشيخ الالهي انكر المعنى الاول
سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثاني وكونه عين الجسم
في حكمة الاشراق والى عرضيته وكونه جزء الجسم في التلويحات على ما حققناه
وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية عند مثبتي الهيولى على ظنه امرا
مبهما في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جسم عيني بامر مبهم في الواقع ولما
المقدار الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في نفس الامر وان عرض له الاطلاق
بحسب الذهن فان للعقل ان يأخذ المبهمات على وجه لا يأبى عن الحمل على كثيرين
فكان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين بحسب العقل فكذلك للمقدار فاذا احلله العقل
الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل يكون
عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رايه
واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا امتداد الطول او العرض
او العمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها
لا يوجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا
يتمشى الاستدلال على عرضية المقدار الجرمي بتوارد المختلفات من المقادير
على الجسم الواحد اذا تكاثف او تخلخل واما الجواب عن الوجهين الآخرين منه
على ابطال الممتد بالمعنى المذكور ففي غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكرنا بيانه

ممانه

من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه جزءا او كلا او زايدا او ناقصا او غير ذلك
فليكن منك على ذكر البحث الخامس سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة
الاول جوهر غير خارج عن مهية الجسم والاخيران عرضان عنه زايدان عليه ومتبدل
احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم لا قلتم
ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان
الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات
واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك
لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان
الانسان الواحد والسرير الواحد مثلا له وحدة شخصية مع تألفه من متصلات
منضم بعضها الى البعض بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا
واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار
وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي فح لاحد ان يقول الانفصال
انما ينافي الاتصال مطلقا بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا
واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين
والزائل انما هو بعارضه اى الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره بعض
الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته
سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص بل هو
عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من التشخص والوجود
ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث
هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد
فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد بين
ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الانقسام لا الى نهاية
فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص هو الترجيح من غير مرجح
او لجميعها فيلزم المفاسد التي يرد على اصحاب لا يتناهى اجزاء الجسم واذا

طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان
فاما ان يكون موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل
الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان ليس بحسب نفس الامر
او يوجد بهما ثم اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي
لهما حال الاتصال او لا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة
بين التعين والوجود فان التعين الحادث بعد الانفصال يساوق الوجود
فالتعين الحادث بعد الانفصال يساوق الوجود الحادث بعد الانفصال
ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود ثم يزول عنها
هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المقرر من ان الوجود
نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات لا ما به الموجودية فلا يتصور
تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكونا موجودين حال الاتصال
بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة
وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا اخرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال
من القوة الى الفعل يصير حاملة لهما متلبسة بهما وليست تلك المادة هي
ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما جوهرا اخر
وهو المط اقول فيه نظر فان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص
الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزم له وان
الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الوجود وتكثره وان كان حقا عندنا
ونحن نساعدكم في ان قسمة المتصل راجعة الى تحويل الوحدة الشخصية الى
الكثرة الشخصية وبطلان الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة
وعكس ذلك حين الوصل لكنا نفرق بين ما هو بالذات وما بالعرض
في الاتصاف بهذا الاوصاف فنقول لا نسلم ان الموجود يحدث بوجودات
متعددة او المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة
الجوهر الممتد لم لا يجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات

هو حقيقة المقدار اولا وبالذات وبواسطته يصير الجوهر الممتد متصفا
بها ثانيا وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وله تشخص واحد فاذا
طرء عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المتعين ووجد مقداران اخران ووجود
كل منهما وتشخصه غير وجود الاخر وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد
مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل للابعاد حقيقة
منحصرة في شخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة وهو ما حواه
السطح الاعلى من الفلك الاعظم سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات
متعددة حادثة او فطرية وهذا الشخص الممتد له تعين واحد ذاتي مستمر
وله ايضا تعينات اخر متبدلة حاصلة فيه من قبل تعينات مقداره وهذا
كما ان هيولى الاسطقسات عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية في
مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال والاتصال
فان قيل الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد
الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى
الذي لا يصح اجزائه في ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد فان معنى ابهام الذات
في الهيولى ليس كما ظنه بعض من اهل التدقيق انها في ذاتها لا تعين لها
ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وانما يتصف بشيء من تلك
الاوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن
التشخص بل يستمر باستمراره ويزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعين
والوحدة غير معقول انما المعقول في هيولى العناصر انها متعينة الذات
مبهمة الصور فلها تعينان تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي قلنا ان
نقول في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها
تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري متبدل على طبق ما قالوه في الهيولى واقصى
ما يمكن ان يقال في الجواب عن الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة لاحد من
العقلاء في انه ينعدم من الجسم حين طريان الانفصال عليه امر كان موجودا

فيه في الخارج وحين وقوع الاتصال يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله ح
نقول ان هذا الامر اما انه اتصال حقيقي او اضافي كالاخير فعلى الاول
يلزم المطلوب لان المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصا صاحب هذا البحث
منحصر في الامر الجوهري فاذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء اخر غير متصل
بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم
اتصالات واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة حسب قبول
الجسم الانقسامات باقسام غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث والربع
وغيرها فيعدم كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من الانقسامات ويلزم
منه المفاسد الواردة على اصحاب النظام القائلين بعدم تناهي اجزاء الجسم هذا
ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فعليك بالتامل الصادق والتفطن
الفائق ليظهر لك جلية الحال والله ولي الجود والافضال البحث السادس
ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها وموجبا الى مادة
فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون الشيء الواحد في احياز متعددة
وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال
او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد
او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا
متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق
بمادة قابلة لها هي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافي مقصودهم
من وجود امر يكون باقيا في حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما
بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب الفطرة لكان الجسم
المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية
اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم
اذا وصلت الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت
واحدة في حد ذاتها وشخصيتها ولكن لا ينهيها لقبول الاشارة الحسية والابعاد

المقداريه وتخصص الاحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد
بالذات بل انما يثبتها شيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل
الصورة الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة
ذاتها او متالفة الذات من الجواهر المتفاصلة الغير المتجزية متناهية كانت
او غير متناهية كما نبهناك عليه من تقدم الصورة عليها بالذات فان ذاتها
لا تخلو من الاتصاف بشيء من الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان
بواسطة الصورة فنقول الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية
ووحدة اتصالية فاذا طرأ عليها الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية
بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصالية فيه هي
الوحدة الشخصية او مساوقة لها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال
فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متصفة بتعدد الجزئين
وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتي الاتصال والا
نفصال غير حادثة بحدوث الشيء منها ليلزم التسلسل في المواد الحادثة
ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الاجزاء الغير
المتناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
انما لعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا تقتضي شيئا من وحدة الجسم
او اثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضا تاباها فهي تلي
الجسمين اللذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها نحو وحدة ذاتية
تجامع اثنينيتهما وحصولها في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة
عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات
والاحياز بالذات ووحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف
وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة بل هو
عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي نفي الكثرة انما هو من لوازمه
الحجة الثانية لهم هي ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى

بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة
والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة
الى امر واحد عدمي فهو فقد شيء ما ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة
ما والشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مبدأ الجهتين المتباينتين فلا يكون
الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حيث هو بالفعل متصل بل
شيئا آخر فاذن الجسم مركب مما عنه له بالقوة ومما عنه له بالفعل وهما
الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان نقول الجسم بالفعل من جهة
ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة
ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى
بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من الجسم بهيولى ولزيادة التوضيح
نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة
لا تخلو اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فيه او ثابتة في امر
يقارنه او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح لفرض الابعاد في الجسم هو بعينه
نفس القوة للاشياء كثيرة مما يحدث للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال
فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما الحكمنا نعقل الاتصال دون نعقل هذه
الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو انه بالقوة كذا وكذا لكان
صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان يعدم عند خروج
فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال مع انه لا يبقى
ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا مع انه عرض كما ستعرف
ان شاء الله تعالى فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل
بل هو الذي فيه قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك من هيئات غير
متناهية وكمالات غير محصورة وهو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة
منقادة بناء المأخذ والاعتراض عليه من لسان شيعة الاقدمين بوجوه
الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال بنفسه ليس القوة على امر فمسلم لكن

لا يلزم

لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء
يلزم ان يكون هو هي فان قلت لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال
لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى الحجة السابقة وقد
مر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال وهو شيء محصل بالفعل
فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلت الحق الصحيح
امتناع كون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان
يكون شيء ما بالفعل وله قوة شيء آخر فالفعل والقوة يجوز ان
يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم
من اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات اقول في الجواب ان كل حيثية
تكون ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد لها من مبدأ لانتزاعها ومنشأ
لحصولها والقوة وان كانت عدمية ولكن لا يكون عدما محضا بل لها حظ
من الثبات فانها عدم شيء عن شيء من شأنه ان يكون وجود ذلك الشيء
له او لنوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما تبين في قاطيغورياس
المنطق فلا بد له من مبدأ والمبادي للاشياء الطبيعية تنحصر في اربعة
مادة وصورة وفاعل وغاية والثلثة الاخيرة انما هي مباد لفعلية تلك
الاشياء فلا يمكن ان يكون شيء من العلل مبدأ للقوة والفقدان الا
المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي
هي جزء من قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة التي يكون
الشيء بها هو ما هو بالقوة والفاعلة بالعلة التي تفيد وجودا مباينا
لذاتها من حيث هو مباين والغاية بالعلة التي تفاد لاجلها وجود فاذا
لم يكن حيثية القوة مستفادة الا من المادة وحيثية الفعلية لا يستفاد
منها والا لكان شيء واحد مبدأ الحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته فاذا حصلت
لشيء حيثيتا القوة والفعل معا فلا بد له من مبدأين هما منشأان لتينك
الحيثيتين فالاتصال الحادث في الجسم لا بد له من امر يكون الاتصال به بالقوة

وهو الهيولى ومن امر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب
منهما الثاني ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية اذ هي من حيث هويتها
بالفعل ولها قوة قبول المعقولات فكبرى القياس الاول لهم وهو قولهم كل
ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث
وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
يكون لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر والجواب
ان النفس الانسانية وان كانت مجردة لكنها مادية فعلا وكما ان الشيء الواحد
يكون جوهرا وعرضا باعتبارين فكذلك قد يكون مجردا او ماديا باعتبارين وحيثية
كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية
كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيئ المادة التي هي آلة
لصدور تلك الافاعيل وبالجملة جهة القوة في كل شيء ترجع الى الهيولى كما
ان جميع جهات الفعلية ترجع الى القيوم تعالى جده وبهذا الاصل يندفع شبهة
الثنوية في صدور الشرور الواقعة في العالم عن المبدأ المقدس عن قصد الشرور
كما سيأتي ان شاء الله تعالى الوجه الثالث النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها
جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة فيلزم تركبها من صورة بها يكون بالفعل
ومن مادة بها يكون بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى نهاية والمخلص
ما ذكره الشيخ في الشفاء في دفعه ان الفعلية في الهيولى فعلية القوة
وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس في الوجود جهتان لها متمايزتان
باحديهما يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا
قال نسبتها الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل منها
بنسبة المركب الى المادة والصورة فاذن الهيولى نوع بسيط جنسه
الجوهر وفصله انه مستعد لكل حلية وصفة فهي بما هي بالفعل هي بالقوة
كل شيء ولا يبعد ان يقال ان القابلية والاستعداد ليست امورا جوهرية
لانها حال الشيء بالقياس الى الخارجيات اذ الاستعداد انما هو استعداد

شيء لشيء آخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء
بحسب حقيقة نفسه ثم تلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات
في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للصور ويسمى هيولى باعتبار القبول
فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والملك
انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار ماهيتهما
فيكون اضافة التدبير جزء المفهوم الاسمي لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح
ان يكون فصل الهيولى القوة الاستعداد كيف وجزء الجوهر المحض لا يصح
ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر
وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لان الاستعداد
الشيء لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا يبقى مع الصورة وكلامنا
في حامل الصورة فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية
او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في عنوانات
فصول الاشياء الجوهرية امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان
والحساس او المتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه تلك الامور
اي مبادي تلك الاضافات لا انفسها فعلى هذا القياس المراد من الاستعداد
والقابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث يلزم لذاتها القوة للصورة
والهيئات لا نفس تلك الاضافة واما قول القائل القوة تبطل
عند حصول الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة فصحيح ان اراد القوة
الخاصة لحصول شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق
لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء
وهو ممتنع على رأيهم والا لزم تناهي مقدورات الله تعالى واما قوله
جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من
لوازم المقولات التسع اي مفهوم الموجود في الموضوع فلا نسلم ان فصل
الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون بحسب حقيقة جوهرا اوان

صدق عليه معنى الجوهر من قاعر ضا شئ ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر
بالعرض بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان فصول الجواهر البسيطة لا يلزم ان يكون
جواهر بحسب ذواتها ولا اعراضا ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحقا
العنى المتأصلة يصح عدم اندراجها في شئ من المقولات العشر هذا ما يمكن
ان يقال في جانب المشائين في هذا المقام وقد بقى بعد خبايا في الزوايا ومن
الله التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم ماهيته مركبة من جنس
وفصل جنسها مفهوم الجوهرية وفصلها وهو مفهوم قولنا الممتد في الجهات
الثلث على الاطلاق وكل ماهية لها احد اى جنس وفصل اذا كانت بحيث
يمكن ان ينعدم في الخارج فصلها ويبقى معنى جنسها كان لا محة جنسها و فصلها
بحاذيان جزئين خارجيين هما مبدأ لهما اعنى مادة خارجية يستفاد منها
الجنس الذى هو مادة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شئ وصورة خارجية
يستفاد منها الفصل الذى هو صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شئ لكن
الجسم ماهيته بالصفة المذكورة اى يمكن ان يعدم مع بقاء جنسه فان الجسم
المفرد اذا طرء عليه الانفصال يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا الممتد
في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى
الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة وهى الهيولى الاولى وصورة هى الصورة
الجسمية وهو المطلوب اقول هذه الحجة قريبة المأخذ من الاولى ويرد
عليها اكثر المناقشات التى سبق ذكرها كما يظهر بالتأمل تركنا الكلام
فيها وعليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولى الحق وملهم الصواب
الحجة الرابعة ما تجشمه بعض المحققين من المتأخرين وسماه برهان الحكمة
وتحريره بعد تلخيصه عن الخطابيات الاقناعية والاقوال المخيلة
الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد
الحق الذى ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة
الموجودات الممكنة هى الممتدات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة

فصلها

محمد

مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولا يجادها له دون غيره وتلك المناسبة
مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المتنزه من شائبة
التركيب وكذا بينها وبين العقول التى لا يكون فيها فرض جزء دون جزء فلا بد
من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد
منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هى من جهة كونها غير ممتدة بحسب ذاتها
يناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصحح واسطة
لصدور الممتدات عنه اقول كلامه هذا مبنى على تقدم الهيولى على الصورة
في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس كما صرحوا به حيث بينوا كيفية
ترتيب الوجود في سلسلتى البدو والرجوع وسيجئ في مبحث التلازم بيان تقدم
الصورة على الهيولى وقد نص الشيخ في الشفا بان ما بالفعل سبب لخروج
ما بالقوة الى الفعل واقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى وما
ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وان كان
مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور
الجرمية عن المفارق بعد صدور النفس والصور النوعية فيجوز ان
يكون وساطتها كافية لصدور الجرمية عنه لجواز ان يكون لهما من الحيثيات
والاعتبارات ما بسببها حصلت المناسبة بينها وبين الابعاد والاجرام
فيصح صدورها عنها بلا توسط شئ آخر الحجة الخامسة هى ان جسمية
الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد
على رأيهم فنقول لهذا اللزوم اما النفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم
كذا لاشتراكها فيها وليس كذا هف او لامر آخر فهو اذن اما حال في
جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها
فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان
كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه بعينه فيتسلسل او ينتهى الى نفس
الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار

وان كان مباينا فهو اما جسم اخر او قوة فى جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسمانى
والاول باطل لان سببية ذلك الجسم لتلك اللازمة اما لجسميته فيجب هذا الاتفاق
المذكور وقد بطل واما لقوة زائدة فهو الشق الثانى فنقول تلك القوة ان كانت
من اللوازم عاد السؤال فى لزومها وان كانت من المفارقات عن محلها نعني
المفارقة عدمت لان وجود الناعت فى نفسه هو بعينه وجوده لمحله
وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه فى نفسه واذا عدمت وجب ان يزول
الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال واما الشق الثالث وهو ان سبب
اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول
لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضائها
لموصوفية بعض الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها التلك الموصوفية
فى سائر الاجسام فلابد لحصول الاولوية من مخصص مختص بالفلك لم يكن
حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية انما لزمت جرمية الفلك بسبب شئ
حلت تلك الجرمية فيه وحلت الفلكية وما يلزمها فيه فذلك الشئ يقتضى
الصورتين معا فلا جرم صادفت مقارنة الفلكية لجرميتها مقارنة
واجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون مخالفة
لهيولى سائر الاجرام والا عادت المحالات المذكوره واذا ثبت احتياج
الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام العنصرية اليها
كما فى عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر الى الهيولى وجب احتياج
الاجسام العنصرية اليها كما فى عكس ذلك حيث يلزم بحسب برهان الفصل
والوصل مثلا ويطرد فى سائرها بالبرهان الذى سيجئ فيثبت احتياج
الاجسام كلها الى الهيولى وهو المطلوب فهذا تحرير الحجة التى ذكرها صاحب
المباحث المشرقية وقال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا
فى شئ من مقدماتها واقول انها مقدوحة اما اولا فلتوجه مثل هذا السؤال
بعينه فى بيان اللزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم



الدوريه والحركة لبعض اخر منها ولا يمكن اسناده الى الهيولى لكونها
واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان اسند لزوم القطبية لموضع من الفلك
والدوريه لموضع اخر الى الامور الالهيه والعناية التى هى علمه تعالى بالنظام
الاجود فليسند لزوم الشكل والمقدار للفلك ايضا اليها وبالجملة كلما اعتذر
ههنا نعتذر هناك واما ثانيا فلانا نختار من الشقوق التى ذكرها فيما
يقتضى لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضى للزوم المذكور
امر حال فى جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال فى لزومه قلنا الحال
اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو متقدم على محله بالذات فنشاء
لزومه لذات المحل يجوز ان يكون نفس ذات الحال نعم لو تأخر وجود
الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس الى موضوعه ويكون مختصا
به لا يوجد فيما يشاركه فى ماهيته من سائر المحال فيرد السؤال فى سبب
اختصاصه بمحله مع اشتراك ساير المحال فى الماهية ولما جاز ان يكون
لعلل متخالفة بالنوع معلولات متفقة الماهية والملزوم وما فيه متخالفة
اللازم واحد لجسمية الفلك وان اتفقت سائر الاجسام فى مفهوم الجسمية
لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وان يستند اليها ساير اللوازم المختصة بالفلك
بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شئ من المحالات المذكورة
فاتقن هذا فانه ينفعك فى كثير من المواضع واذا بلغ كلامنا الى هذا النصاب
فلنرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب
فنقول لما فرغ المصنف من اثبات الهيولى فى الاجسام الكائنة الفاسدة
اراد ان يشير الى تعميمها للاجسام السماوية فقال واذا ثبت ان ذلك
الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون
الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية
اى الصورة الجسمية واطلاق المقدار عليها شايع عندهم اما ان تكون
بذاتها غنية عن المحل مطلقا او لم يكن والاول محال لاستحالة حلولها فى المحل

لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كك
هف فتعين افتقارها اليه قد توهم وروود النقض على الدليل بجريانه في المحل
الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون الصورة واحدة حالة
في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا
من جميع الصور وجميع الهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد
لانا نختار حين الترديد ان الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل
المطلق ولا تفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة
المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوص
العارض لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة
المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا تنافي افتقارها الى المحل المطلق ولا
ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها
ولا يجري مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مطلقا بان
يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض
خصوصية لها وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر
اليها من حيث هي هي فان لم تكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه مط
لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي وان كانت محتاجة
اليه لزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فالقول بان الافتقار يمكن
ان يكون ناشيا من الامور الخارجية وان الطبيعة من حيث هي لا تقتضي
لذاتها شيئا من الغناء والحاجة مدفوع لما قيل من انه اذا جوز كون الاحتياج
وعدمه مستندين الى الامور الخارجية فاذا قطع النظر عن الامور الخارجية
لم يكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين فان
محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل وان كانت تلك
الملاحظة من انحاء وجود الشيء في نفس الامر لا بمعنى العقل منظور فيه
كما هو مذكور في موضعه بل لما نقول من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها

لذاتها او لامر لازم لذاتها محتاجة الى مادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد
مستندة الى علة خارجة عنها او عن علة ذاتها من حيث هي هي وقطع النظر
على اقترانها لكان يصح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومفارقته فان الصورة
المقترنة بالمحل بعلة خارجة اذا لوحظت من حيث هي هي وقطع النظر عن علة
اقترانها به يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك باطل ضرورة ان الوجود الناعتي
لا ينفك عنه الاقتران الى المحل بديهة وايضا لو انفكت تقدرت وتشكلت
فانفعلت فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة مهية نوعية
لا يختلف افرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق
ان اللواحق الخارجية لا تغني الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحوجها
فيه اليها اذ الحاجة والغنى الوجوديين انما يثبتان لشيء بالقياس الى
المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة من حيث
هي جسمية فلا تاثير للخارجيات في غنائها عن المادة فكل جسم مركب
من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة نوعية لا تختلف افرادها
الا بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره ان جسما اذا
خالف جسما اخر في ان احدهما حار والاخر بارد وفي ان احدهما انسان والاخر
خشبة فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين في ان احدهما
خط والاخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام له الا بان يكون خطا او سطحا
وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشبة بالجسم كاقتران فصل الخط
او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة اينما وجدت بالاسباب التي
لها ان يوجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو
مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا
وتلك الفصول ذاتيات له لا يصح تحصيلها سوى المقدار المطلق فيجوز ان
يكون مقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات بخلاف الصورة الجسمية فانها طبيعة
متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية مجرد صورة جسمية اخرى

بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على انه شئ خارج عن طبيعتها
فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامهم هو انا اذا نظرنا الى افراد الصورة
الجسمية وتعقلناها بمهيتها وجدناها مشتركة في امر محصل هو مفهوم قولنا
الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل
الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة
بالصورة الجسمية فعلمنا انها حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن
كك لكانت حقايق افرادها بعد التجريد عن الزوايد المخصصة غير الحقيقة المسماة
بالصورة الجسمية اما مباينا لها او مشتملا عليها وعلى جزء اخر وليس كك
هف ومن اقتصر في المباحث العلمية على مجرد ايراد المنوع وابداء الاحتمالات
الركيكة لا ينفعه هذه المقدمات بل يرجع ويقول ان مهية الجسم عين معلوم
والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللازم لا يوجب
اتحاد الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا للاجسام
او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه فالاولى
في جوابه ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث
كونه متصلا بذاته قابل للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم
ومقتضى للحكم وفيه كفاية فلا حاجة لنا الى ما لا نعلم لان وحدة هذه الحيثية
توجب وحدة الاجسام من هذه الحيثية كما ان الخفى والنقص بالوجود بانها
طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن المهية في الواجب والعروض لها في
الممكن مندفع بان الوجود لكونه مشككا ليس طبيعة نوعية والكلام فيها
واعلم ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات برهانين على هذا المطلب
اعني اثبات الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب
خارج عن طبيعة الامتداد مقارنا له سواء كان لازما كما للفلك او زايلا
كما في غيره بعد اثباتها في الاجسام القابلة لهما احدهما ما ذكرناه والثاني
ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث

المخصصة

الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي ذكرنا سابقا في ابطال الاجسام
الذيمقراطيسية باحداث الاثنينية اولا في كل جسم يريد اثبات القابل ولو كان
بحسب الوهم ثم باجراء الحكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس
من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في
طبيعة الامتداد المشترك بينهما فيلزم من ذلك اثبات الهيولى لان جواز الا
نفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج الى الجوهر القابل وان
عاق عن ذلك مانع خارج من تلك الطبيعة لازم او زائل قال بعد ذلك ولعل
هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل والفصل بين اشخاص
نوع تلك الطبيعة بل نوعه منحصر في شخصه اقول مراده على ظني ان الجوهر الممتد لو لزمه
ما يمنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود
بل نوعه منحصر في شخصه اذ لو تعدد شخصا لكان كل واحد منها قابلا للانفكاك
بالبيان السابق مع وجود المانع هف ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد
الاشخاص بالبديهة فعلم ان المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازما من حيث
طبيعته وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذا كان العائق مفارقا
بالقياس الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من
افراده لا يابى عن قبول الانفصال والاتصال من حيث حقيقته ومهيته وذلك
هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى في الاجسام
وهو المرام ثم اقول طبايع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة
عن قبول الانفصال الانفكاكي ومقابله لاستلزامه الحركة التي ليست
مبدء ميلها موجودا في الفلك فلا محالة كل نوع من الفلك منحصر في شخص واحد
على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد يصح بينهما من الوصل
ما قد حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزئين الموهومين
ما قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين او الكوكبين فيكون في قوتها
قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها هف ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية

فى الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد عليهم
النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب او التدوير متمايز الجزئين متباينهما فيمكن
على غير الجزئين اللذين على مبنى الكوكب من التباين ما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على
غيرهما فيلزم جواز الانفكاك الخارجى على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا
باصل الفطرة لعادوا من عنده فى تشخص نوع واحد من الامتداد وههنا من الكلام
ما لا يليق ذكره بهذا المقام فصل فى ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى
لا يخفى عليك ان المقصد فى الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى ولما
المقصد فى هذا الفصل فهولها ومها للصورة فتكون المسئلة تمد قولنا الهيولى
ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة وههنا
قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فالقول باتحاد
المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضى نعم غاية ما يقال هو
ان كون الصورة لذاتها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن
الهيولى فلا ينبغى ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا برأسه بل يحال بيانه الى
ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل آخر غير ما ذكره
لتضمنه فائدة جليلة هى مسئلة تناهى الابعاد ويستفاد ايضا منه ان التناهى
والتشكل وامثالهما انما يعرض للجسم بسبب اشتماله على المادة لا انها لو وجبت
بذاتها دون حلولها فى الهيولى فاما ان تكون متناهية او غير متناهية
لا سبيل الى الثانى لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان
يخرج من مبدء واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كانا
اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه
مع كونه محصورا بين حاصرين هف اعلم انه لما تكلم المص فى اثبات الهيولى
وبين تركيب الجسم من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما
بان كل واحد منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان البرهان الذى يقيمه على
امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات تناهى الابعاد فلا

جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه المسئلة التى هى من مقاصد
العلم الطبيعى من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم
الذين هما فى الفن الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء
الحكماء ملقب بالبرهان السلمى وهو غير البرهان الترسى المبتنى على رسم مثلثات
متساوية الاضلاع والزوايا وكل زاوية منها ثلثا قائمة المحوج ايضاحه الى
مقدمات طويلة هندسية فتقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية
غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهى محصورا بين حاصرين وحقية نقيض
التالى يستلزم بطلان المقدم ووجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهى
لامكن وجود ساقى مثلث خرجا من مبدء ذاهبين الى غير النهاية ومعلوم
ان الساقين كلما كانا اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة
الساقين ومعلوم ان الساقين غير متناهيين اذا كانا غير متناهيين ذاهبين
على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه فيحصل الغير المتناهى
من البعد بين حاصرين وهما الساقان وهذا محال واعترض الشيخ فى الشفاء
بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان تزايد الخطين فى البعد
بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد فى البعد الى غير النهاية
وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على البعد الحد متناه
الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بالمتناهى لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد
يتزايد لا الى نهاية مع ان كل مرتبة منها فى النظام الغير المتناهى متناه
لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين
على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر الزاوية
التقاطع سمى بالبعد الاصل وخطوط اخر فرضية غير متناهية زائدة على الاصل
متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات غير متناهية زائدة على ذلك البعد موجودة
بغير النهاية تكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد مشتمل
على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الاول فيكون كل

الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعى صح

عليه

زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية
الغير المتناهية زائد على البعد الاول بالانهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف
واورد عليه صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود
بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب تلك الزيادات
لا يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا كون الزيادات متساوية او
متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود واذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات
متساوية او متناقصة فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات فاجاب
عن هذا الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة
عدد الزيادات كل لنظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كما حيث
فرض الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد
الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية
بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما يكون محفوظة اذا فرض الزيادات
متساوية واما اذا كانت متناقصة فلا لعدم انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف
ولا يتوجه عليها ما اورد على برهان التناسب المشهور لابطال مذهب النظام
من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد
الزيادات اذ الاولى من النسب المقدارية التي قد يمكن ان يكون صما والثانية
من النسب العددية التي لا يمكن فيها ذلك لانه حيث فرض الزيادات متساوية
ولكل زيادة مقدار فزيادة الزيادات تزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات
فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد ولا يكون صما هذا ما قيل في تتميم
كلام المحاكم اقول وقد بقي بعد في كلامه نظر وهو ان قياس الكل المجموعي
على الكل الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بعد الى زيادة
بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة
في ذلك الآخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد

العدد الزيادات صحح

الى العدد

الزيادات الغير المتناهية الى عدد الزيادات المتناهية ليلزم الخلف المذكور
اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل عدد
زيادة بعد فان قيل لم يعلل كون مجموع اعداد الزيادات في بعد يكون كل عدد
زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد الى البعد الآخر كنسبة ذلك العدد الى
عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات الغير المتناهية ايضا يصدق
عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون نسبته الى البعد متناه
كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد يكون كل عدد
زيادة في بعد عدد المتناهي فمسلم ان كل عدد زيادة متناه فهو في بعد على
النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد الغير المتناهي من الزيادة
في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم
ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت
هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب وقد بقي الاولى ان يقرر
البرهان المذكور بان يفرض اولا ساقا مثلث ذهبا الى لا نهاية ويفرض
في الانفراج بينهما ابعاد غير متناهية فوق البعد الاصل زائدة عليه متوالية
فيكون هناك زيادات على البعد الاصل غير متناهية متساوية وابعاد غير متناهية
متفاضلة بقدر واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في
ما من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد مشتمل على جملة ما دونه
من الزيادات ولا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد آخر فوقه فلا جرم
هو يكون آخر الابعاد الانفراجية وهذا خلف فاذن كل زيادة وكل مجموع
زيادات اي مجموع كان فهو في بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير المتناهية
في بعد واحد فوقها فقد صار غير المتناهي بالفعل محصورا بين حاصرين
وايضا قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المطلوب
بالاستقامة والخلف جميعا هذا وانت تعلم ان المنع المذكور غير ساقط
ولبعض الاعلام هاهنا نحو آخر من البيان في تقرير البرهان السلمي وهو ان يفرض

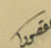
حتى يرد المنع المذكور على كل كون
في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد صحح

من مقطع كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الاخر فيحدث
موازيات اخر غير متناهية بفرض سطوحا غير متناهية في جانب العرض
واذا انضم الى مقدار سطحي بعينه سطوح متناهية العرض غير متناهية العدد
في العرض وجب عدم تناهي عرض الجملة لكن العرض عرض محصور بين حاصرين
قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زاوية الخطين المادين الى غير
النهاية حادة حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الاخر
فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واما اذا كانت قائمة فيكون الا
عمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الاخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم
الدليل وفي المنفرجة اظهر اقول ولا يلزم وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت
الزاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر تم على جميع تلك السطوح
وهو غير ممكن اذ كل وتر يفرض فقد انتهى في احدى جهتيه الى مبدء خط من
الخطوط المتوازية ولا محالة يكون فوق ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية
من تلك الموازيات غير متناهية لا يلاقي شيئا منها ولا من السطوح
الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة الجسمية على فرض تجردها عن
الهيولى غير خالية عن التناهي واللاتناهي وبين المص فساد لا تناهيها
اراد ان يبين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود في هذا الفصل من
عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى القسم
الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون
متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او
الحدود بالمقدار اي السطح اذا كان المشكل سطحا كالمثلث والمربع وامثالها
او الجسم التعليمي اذا كان المشكل جسما كالكرة والمكعب واشباههما فان
اطراف الخطوط اي النقط وان تصور احاطتها بها لكن لا يطلق الشكل على
الخط المحدود فلا ينتقض بها التعريف طردا واما انتقاض عكسه بهيئة
محيط الكرة فهو بحاله ولهذا غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة

الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج محيط الكرة
في التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع ان التفرقة
بينهما في اطلاق الشكل صعب وان ابقى المقدار على اطلاقه لصدق التعريف
على الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للخط جهة سوى
الطول وقد احيط بنقطتين في المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور
احاطة شيء بها كما ان السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطا فيكون
احاطة النقطتين بالخط المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد في
الدائرة والخطوط الثلثة في المثلث تامة والهيئة انما يكون للامور
القارة الذوات المجتمعة الاجزاء في الوجود والزمان المعين كاليوم وان
احاط به حدان هما الانان اي اوله واخره لكن لا وجود له مستقرا نعم يرد
هذا من عرف الشكل بما احاط به حد او حدود اللهم الا ان خصص
الموصول في تعريفه بالمقدار القار وحيث يكون المراد من الاحاطة
ههنا ما يكون تامة فيخرج هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة
الكيف ليكون نفس تلك الكيفية او من مقولة الكم ليكون معروضة
لها فان هيئتها لا يسمى بالشكل فذلك الشكل ولك ان تعمم الشكل وتريد
به مطلق الهيئة الحاصلة بسبب التناهي اذ الثابت بالبرهان السلمي
ليس الا تناهي الجسم في بعض الجهات لا في كلها فان المطلوب لا يتوقف
الا على هذا القدر اما ان يكون للجسمية اي للصورة الممتدة التي هي طبيعة
نوعية لا يختلف مقتضاها في افرادها وهو محال والا لكانت الاجسام
كلها متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة علة
او من جهة كونها قابلا لكن المحال من جهة القبول عدم اختلاف التشخص
ومن جهة الفعل عدم اختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية
يجوز ان يختلف شخصا من جهة تعدد القابل على انه على تقدير كون
الجسمية حين تجردها فاعلا لم يمكن التعدد الشخصي ايضا في الاشكال

علم

والهيات لعدم قابل يقبل التشخصات المتعددة لنوع واحد هف واما ما وقع
فى شرح حكمة العين فى فساد كون الشكل مقتضى للطبيعة الامتدادية لزم من لزوم
كون شئ واحد فاعلا وقابلا فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه او بسبب لازم الجسمية
وهو ايضا محال لما مر وعلى الشقين يلزم مماثلة شكل الكل والجزء بل مقدارهما
لاشتراكهما فى الطبيعة الامتدادية ولازمها ووجوب التساوى فى المعلولات
عند التساوى فى العلل كما حقق فى محله واللازم وهو نفى الكلية والجزئية
فى الاجسام باطل فالملزوم مثله واعترض عليه بان شكل الفلك مثلا عندهم
مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله يتساويان فى الطبيعة لبساطته فلو كان
التساوى فى المقتضى يوجب التساوى فى المقتضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك
وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الاثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل
كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل فى الاجسام البسيطة وان كان
قوة واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا
جزئية اصلا فان قيل اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما
كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا قلنا الاشكال والصور
تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهى انما تختلف بذاتها كما ان التقدم
والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا
باعتبار زمان اخر فكذلك الكلية والجزئية انما يعرضان الماديات بواسطة
المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى او بسبب امر عارض لها
وهو ايضا مح والا امكن زواله اى زوال ذلك الشكل بزوال ذلك الامر العارض
فامكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلا للانفصال وكل ما يقبل الانفصال
فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة المفارقة عن الهيولى
مقارنة لها وهف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية والشكلية
قد يحصل فى الجسم من غير ورود انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب
التشكيلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يجعل لزوم المحال



مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال اذ الاختلاف
المقدارية والشكلية وان حصل فى الامتداد بدون الفصل والوصل لكن
لا يحصل الا بعد كونه متأثرا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى
من لواحق المادة كما علمت سابقا فى مسلك الانفعال من براهين اثبات
الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا اياها هف ولا يتوهم انه لو صح
هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا
يحصل الا بعد ان يكون قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة هف
فما فى المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول
بمعنى الانفعال التجددى والقوة التى لا تجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق
القبول والاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شئ
واحد ولا محذور فيه فان حيثيتى القبول والفعل مطلقا لم يقم دليل على اختلافهما
وكونهما مما يوجب اثنينية للذات الموصوفة بهما الا فى القبول التجددى
والفعل المقابل له وانما انحصرت الاقسام فيما ذكره المص لان لزوم الشكل
للجسمية بعد فرض تجردها عن الحامل والامور التى تكتنف بالحامل الخ
اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا
عنها سواء كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها
سواء كان مباينا واعترض بعض المحشين للشرح القديم بانه ان اراد
بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للتشكل امر عارض لها
واللازم منه ليس الا امكان ان يتشكل الطبيعة المطلقة بتشكل اخر
فيلزم امكان تركيبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس
هذا خلاف المفروض ولا يلزم منه امكان تشكل الصورة المجردة بتشكل
اخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون عين التشخص او داخلا فيه
فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية المخصوصة فنختار ان علة التشكل
هى الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شئ من المحذورات اى انتفاء

تشكل بعينه

الاجسام فى تشكل واحد او امكان تشكل هذا خلاصة كلامه ويقرب منه ما قاله السيد المحشى من ان الشكل المطلق معلول الجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول الجسمية المخصوصة ولا بعد وردّه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق نختار ان علة الجسمية المطلقة او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام فى مطلق الشكل ولا استحالة فيه وانما المحال اشتراك الجميع فى شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار ان علة الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد فلم يلزم الاشتراك وامكان الزوال اقول الكلام فى تخصيص الصورة المفروضة التجرد عن المادة بعينه كالكلام فى تشكلها بلا فرق فان هذيته تلك الصورة اما النفس الجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او الامر عارض وهو يستدعى وجود المادة والحاصل ان اختلاف الاشخاص والتغاير فى الافراد لا يتصور الا بعد تحقق المادة فالمحال اللازم فى الشق الذى فرض كون الجسمية علة اما هو شئ واحد هو نفى التعدد والتغاير فى الاجسام لكن المصنف رتب عليه الاتفاق فى الشكل تعبيرا عن الشئ بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وحرما التلفظ به تو ادون ما يتفرع على معناه من اللواحق والغواشى فامعنا فى ابداء الاحتمالات عا يلة الى العوارض المادية فصل فى ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة يريد ان يثبت فى هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فيقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان الوضع مقول بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية والثانى جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشئ بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهى هيئة معلولة للشيئين لنسبة بعض اجزائها الى البعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد هٰهنا هو المعنى الاول كما لا يخفى او لا تكون لا سبيل الى

كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى الثانى لان كل ما له وضع بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد مرّ بيان جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مرّ فى نفى الجزء الذى لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها اما ان ينقسم فى جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا لعدم انقسامه الا فى جهة واحدة واستقلاله او فى جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه الا فى جهتين واستقلاله او فى جهات ثلث فيكون جسما قيل لا نم ان كل ذات وضع منقسم فى الجهات الثلث جسم ان كان المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض السارية فى الاجسام والهيولى المجسمة منقسمة فى الجهات وليست اجساما وان كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها ولا من قبل الصورة بل من شئ آخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثانى ونق لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا وضع بالذات فيكون اما جسمية او فى جسمية مزودة انه لو لم يكن ثمة ما له وضع فى ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامه فى الجهات كانت الهيولى مجسمة مع فرض تجردها هف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تعريها عن الجسمية كما لا يكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات وضع مطلقا وكل واحد منها اى من كون الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا جوهريا وكونها جسما باطل اما انه لا يجوز ان يكون خطا جوهريا فلان وجود الخط على الاستقلال مح لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين اى مستديرين بنحو واحد من الاستدارة لئلا تختص الا بطال بقسم واحد من الخط الجوهرى فاما ان يحجب ذلك الخط الجوهرى تلاقيهما اى تلاقى ذينك الطرفين او لا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا لزم تداخل الخطوط وهو مح لان كل خطين

مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه هف يمكن ان يقال الحكم
بامتناع التداخل اما من جهة عدم حصول التاليف فيما فرض فيه ذلك ولما
من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم عدم كون الكل اعظم من جزئه وكلاهما منتف
ههنا اما الاول فلان الكلام فى وجود الخط واحد مستقل على الانفراد لا فى تالف
الجسم منه واما الثانى فلان الخط لا قدر ولا عظم له فى العرض ليلزم حين
التداخل اذا فرض خطوط متلاقية فى العرض مساوات الكل الجزء ولهذا
جوزوا تداخل النقاط مطم وتداخل الخطوط والسطوح العرضية فى الجهة التى
لا امتداد لها فى تلك الجهة واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر مطم فهو منقوض
بتداخل الهيولى والصورتين وهما جوهران على ما قرره المتاخرون فالاولى
ان تخصص الحكم بامتناع تداخل الجواهر فى الجواهر المتحيزة بالذات ونقول بديهة
العقل حاكمة شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل فى مثله بحيث يصير
حجماهما حجما واحدا والا لجاز عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا
واحدا اذ لا فرق عنده فى الصورتين فى فقد الامتياز بين المتداخلين وهذا
بخلاف تداخل الاعراض وتداخل سائر الجواهر فان الامتياز بين المتداخلين
فى بعض الصور بالمحل وفى بعضها بنفس الماهية والحقيقة لانا لو وقع
التداخل بين الخط الجوهرى واحد طرفى السطحين المنتهيين اليه لم يلزم الا
تداخل جوهر وعرض ولا فساد فيه لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق ليست
الا نهايات لذويها لا اشيا واقعة فى النهايات فاذا فرض وقوع خط
جوهرى بين جسمين فالتداخل هناك فى الجواهر المتحيزة وقد علمت بطلانه
ولا جايز ان يحجب ولا لانقسم الخط فى الجهتين لان ما يلاقى منه احدهما
غير ما يلاقى الاخر وهو مح لما مر فى ابطال الجزء واما انه لا جايز ان يكون
سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه طرفى الجسمين فاما ان يحجب
تلاقيهما او لا يحجب وكل واحد منهما باطل على ما مر واما انه لا يجوز ان يكون جسما
فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر ولما ابطل

الشق الاول من الترديد الاول اراد ان يشير الى الشق الثانى فقال واما
انه لا سبيل الى الثانى فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات
وضع مطم فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخ اما ان لا يصير ذات وضع
وهو مح لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو
قابل للاشارة الحسية واما ان يصير ذات وضع فاما ان لا يحصل فى حيز
اصلا او يحصل فى جميع الاحياز او يحصل فى بعض الاحياز دون بعض
والاول والثانى محالان بالبديهة والثالث ايضا مح لان حصولها فى كل
واحد من الاحياز ممكن لتساوى نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذا
الصورة لا تقتضى الاحياز مطم لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة
الى جميع الاحياز فلو حصلت فى بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح
بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل الخارج المفارق فهو لا يؤثر تاثيرا حادثا الا
لاستعداد ولا استعداد لها لموضع معين فان نسبتها الى الكل سواء
واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع فانما يؤثر فيما له وضع
وجهة او تعلق بذى وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت غير ذى
وضع ومكان لها علاقة مع ذى وضع وبتلك العلاقة يتاثر بالامور
السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات
الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعة والفلكية
الا بعد حصولها فى عالم الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا فى
موجب الحيز والمظهر فالهيولى لو تخلت عن الصورة ثم فرض تصورها
بصورة ما لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض على بيان استحالة القسم الثانى
بان امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع
كونها غير ذات وضع لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الجسمية صورة
نوعية ما نعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه اما اولا فلانها
بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فيكون جوهرا معقولا بالفعل غير ذى قوة

واستعداد فلم يكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم يكن كك بل يكون جوهرها جوهرا قابلا فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة او اى حادث كان للهيولى يستلزم تجسمها المستلزم للمحال والممكن لا يستلزم منه المحال ولا يقاس هذا باستلزام عدم العقل الاول عدم الواجب تعالى مع ان الاول ممكن والثاني مح لان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل ممتنع لوجود الواجب تعالى واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كك فانها بالنظر الى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها محال بالذات واما ثانيا فلان الكلام في هيولى الاجسام هل هي في اصل الابداع مجسمة او مجردة ثم تجسمت ولهذا قال الشيخ في الشفا في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل يوجد الهيولى بدون الصورة فذلك بحث اخر لا يهمهم فيما هم بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصورتين بعد التلبس بهما ولحوق صورة نوعية بها مانعة عن قبول التجسم ثانيا فالتخصيص بهيولى الاجسام غير مجد واعترض عليه ايضا بان المخصص لحصول الهيولى في حيز معين يجوز ان يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية واجيب بان الصورة النوعية انما عينت مكانا كليا للمتنوع بها من الاجسام فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا يصلح مخصصا للهيولى بجزء معين منها وقال الفاضل الميبدى ولك ان تقول يجوز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال تعين بها بعض اجزاء المكان الكلي واقول فساده ظاهر لان المخصص للجسم بجزء معين من المكان الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في حدوثه الى مخصص من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى



التي

لحقها الصورة وهي مجردة عن تلك الامور ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعيه وجوابه ان الهيولى لا تخصص لها في ذاتها بمقدار دون مقدار وبعنصر دون عنصر بل هي قابلة في ذاتها لكل حلية وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان يلحقها مع الصورة العنصريه مقدار املائيا لاملاء المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى مخصص اخر سوى النوعيه ولما استشعر المص بورود معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقها الصورة لم يكن بد من ان تحصل في موضع معين مع تساوى نسبتها الى جميع المواضع وهو محال وهي ان الجزء المائى اذا انقلب الى الهواء وحصل في بعض الامكنة الهوائيه مع ان نسبته الى جميع الامكنة على السويه اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير بان يقال ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار المنقلب اولى بموضع من اجزاء المكان الطبيعي الكلي لما انقلب اليه مع تساوى نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز المنقلب اليه اما المحاذاة له طبعا او قسرا اذا لم يكن في الموضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى المجردة اذا تجسمت فصل في اثبات الصورة النوعيه لما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة الجسميه شرع الآن في اثبات الصورة النوعيه وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعيه صورة اخرى غير الصورة الجسميه بها يصير ذلك النوع

نوعا ولهذا سميت صورة نوعية اى منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى
طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدا الحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار
تاثيرها فى الغير وكمالا ايضا ورة الجنس به بالفعل نوعا محصلا قبل الخوض
فى المقصود يجب ان يعلم ان المقتضى للاثار المختلفة المختصة كل منها بقسم
من اقسام الاجسام الطبيعية لابد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة
عن ذات الجسم بل هو امر حاصل له فى ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر
الثقيل مثلا انما يتحرك الى مركزه بحسب ذاته لا بحسب امر خارج عن ذاته
فلولا ان فى ذاته شيئا يقتضى اختصاصه بحيز المعين لما تحرك اليه بحسب
الذات وهذا ظاهر جدا وهو لا ينافى القول بالفاعل المختار عند من لا يجوز
الترجيح بلا مرجح فان نسبة البارى تعالى الى جميع الاجسام لما كانت نسبة
واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا وبعضها ثقيلا الى
غير ذلك من اختلافات الاثار والهيئات لابد له من مخصص نعم انما
يسد باب اثبات الصورة النوعية بل ساير القوى والكيفيات الغير المحسوسة
عند من يجعل نفس ارادة البارى مرجحا للامور بلا استحقاق وحكمة بل مع
القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد عن المحسوسات ولا يبقى معها
بحث ونظر ولا يامن الانسان ان يخلق فيه جزافا امور يرفع النظر وربما
يخلق فيه معنى يرى الشىء على خلاف ما هو عليه وهؤلاء فى الدورة الاسلامية
بازاء السوفسطائية فى عصر القدميين وانما اثبتوا للبارى تعالى ارادة جزافية لبعض
الاشياء كتفكيك اجزاء الرحى واعادة المعدوم وغير ذلك من هوساتهم لضلالة
ادلتهم واحتجاجاتهم قال بعض اهل الحق ان بظهور مثل هذه المذاهب انقطعت الحكمة
عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واذا تمهد ما ذكرنا فنقول كل
نوع من انواع الاجسام مختص بحيز معين يقتضى ذلك النوع بحسب ذاته الحركة
اليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضى لاختصاص
ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها

او الهيولى او صورة اخرى والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام
فى ذلك الحيز وكذا الثانى لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك العناصر
فى الحيز لاشتراكها فى الهيولى وهما باطلان فتعين الثالث والى هذا اشار
بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض ليس لامر
خارج عن الجسم ولا للهيولى لما قد مر ما هو اما ان يكون للجسمية العامة
او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشترك الاجسام كلها فى ذلك
الحيز المعين فتعين الثانى وهو المط ومن التشكيكات فى هذا المقام ان
اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى اسناد الصور ايضا الى
غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور فى العنصريات
الى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة
وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الهيئة قبل فلم لا يجوز اسناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصورة واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض
ومباديها من ان يكون الجسم بحيث يقتضى برودة عند عدم القاسر غير برودة
وامتناع تحصيل الجسم منفكا عن تلك المبادى فان السبب المقتضى لسهولة
تشكل الماء ولبرده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده
او اصعاده بالقسر او تكعيبه ومنها ان كون تلك الصور مصادر الاعراض
مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذا
من ساير الابواب لا بان يصدر بعضها بتوسط البعض ينافى قولهم بعدم
صدور الكثير عن الواحد وان اسندوها الى صور متعددة بطل قولهم المادة
الواحدة لا يتقوم بصورتين فى درجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز صدوره
عن الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة فهذه الصور
تفعل بحسب ذاتها وتنفعل بحسب المادة ويقتضى حفظ الاين بشرط الكون
فى المكان الطبيعى والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبيل ساير
الاعراض واعلم ان اثبات ان فى كل نوع من انواع الاجسام صورة منوعة

من ان كون الجسم بحيث يستحق ان[...]
حصوله فى ذلك الاين وكونه بحيث

جوهرية لا تخلو من صعوبة فلا بأس بنا لو بسطنا في الكلام ثم عيّنا ما هو الحق
في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع المعلم الاول المشائين ومنهم الشيخ الرئيس
ومن في طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس وفيثاغورس
وافلاطون وحكماء الفرس والهند واقتفين ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراق
فنقول ان للمشائين في اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من جهة
كونها مبادي للآثار المختلفة وهو الذي اورده المعلم ههنا تقريره ان الاجسام
مختلفة بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون لها مبادٍ
فمباديها اما ان تكون هي الجسمية او الهيولى او امور اخرى والاولان باطلان
لما ذكر فهي امور مغايرة لهما فاما ان تكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا
محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا تختلف آثاره
في الاجسام واما ان تكون غير مفارقة عنها فهي اما ان تكون خارجة عن
حقائق تلك الاجسام او داخلة والاول باطل لاعادة الكلام في تخصيصها
فهي امور داخلة فيكون صورا لا اعراضا وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه
الاول انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء لم
لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض كيف
وقد ذهب افلاطن ومن يحذو حذوه من المتألهين وحكماء الفرس كما
قال الشيخ الالهي صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق
وغيرهما الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها
ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي
والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة
في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن انفسنا والا لكان
لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من
رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير قانون
مضبوط ورب نوع حافظ بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها

الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة ظلال
لاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب النورية كما ان
الهيئة البسيطة لنوع كراحة المسك ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه
قالوا انجذاب الدهن الى النار لما تبين انه ليس لضرورة الخلاء عدم الخلاء
على ما ذكر في موضعه والانجذاب الى النار لمناسبته لها فهو انما لتدبير يتعلق
بصاحب النوع للنار الحافظ للصنوبرة ولغيرها وهو الذي يسميه الفرس اردي بهشت
فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس
وآغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادّعوا فيها المشاهدة الحقة المكررة
المبنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا
ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون بطليموس وابرخس حتى ان ارسطو
عوّل على ارصاد بابل واذا اعتبر رصد شخص واشخاص معدودة من اصحاب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم من تلاهم وبنوا عليه
علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في امور
شاهدوها بارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى
وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين وبالجملة في
السلسلة الطولية ولا يلزم ان نأخذ الافلاك في الترتيب في اول ما نأخذ
العقول في الترتيب بل العقول كما بيّنه الشيخ الاشراقي تحصل منها مبلغ
كثير على الترتيب الطولي وتحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة
اخرى عرضية تجري مجرى الفروع تحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية
من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس وعدد
العرضيين كثير كما ورد في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا
وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان تتألم بتألم ابدانها
وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع
عناية بجميع ابدان نوعه والنفس تحصل منها ومن البدن الذي تتصرف فيه

حيوان واحد وهو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذلك فان رب الطلسم لنوع اذا كان
فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجة الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها
مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس
ليستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم
ولكمال المفارق المحض التشبه بمبدئه الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية
نقص له والذي ينوع الجوهر ويحصل وجوده كيف يتخصص بعلاقة عرضية
وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والثاني سلمنا ان نسبة المفارق الى
جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار
المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة
بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة
الفائضة عليها واجيب عن هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك
الآثار انما يصدر عن الاجسام او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن
لها فان الاحراق تكون من النار والترطيب من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن
في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام
فلا بد ان يكون فيها امر مقارن يكون علة لتلك الآثار الاعتراض الثالث
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا اذ كل موجب اثر
في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري
مبدء للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديد الحامية مبدء الحرق
لجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية
وهكذا في اشياء كثيرة لا يقال ليست هذه الاشياء والآثار مما ذكرتموه
بل معدات والواهب غيرها لانا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا وايضا قد صرح
الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للاشياء
المنسوبة اليها في موادها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء ومثل الحركات
والسكونات الطبيعية كما يقال ان طبيعة الحجر مثلا مبدء للحركة الهابطة

وطبيعة النار مبدء لحركتها الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخر مثل ما يقال
طبيعة الماء مبدء لبرودتها وطبيعة النار مبدء لحرارتها وامثال ذلك حيث قال
وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه
فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة
في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية
فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة اجسامها والفعل الذي واسطة جسمها شرط
في اتمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها
في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة
بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها محال بل معنى قولنا
ان الطبيعة هي مبدء تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك هو ان
الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما يستعد لحدوث الطبيعة فاذا تم استعدادها
لها فاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته الا انه لما كان وجود
الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب
او مبدء لذلك وهكذا الى غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات
والصفات مقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتاخر
وكذلك نسبة النفس الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة الى ما قلناه
هذا كلامه فنقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس مما يؤيد ما نحن بصدده
تاييدا عظيما فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس
امرا مقارنا لتلك الاجسام فليجري مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار
والبرودة التي تحصل في غير الماء وكذا سائر الآثار كالاحالة الى الشبه جوهر
المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسمونها صورا لم يثبت
الا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة
وامثالها والعجب ان القوى كالجاذبة والمصورة عندهم اعراض مع انهم
يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة الصور فاذا كانت هذه المؤثرات

القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية والمنهج الثاني من جهة كونها
مقومة للمادة بيانه انا نعلم ضرورة ان في كل نوع من الاجسام اى غير الهيولى
والجسمية مخصصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا
والاول بط لكونه مقوما للمادة اذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية
كذا لا يتصور وجودها بدون ان تتخصص بنوع من انواع الجسم فانا لا نقدر
ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق
الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر فذلك الامر
جوهر فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني بط بالوجدان ولانقلابه
الى غيره مع بقاء المادة في الحالين كما في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال
يكون صورة وهو المط والاعتراض عليه من قبل الرد قبيح لوجوه اما اولا فلان
الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات بلزومها للجسم
وعدم تصور خلوه عنها غير منتج لان استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهريتها وافتقار
المحل اليها اليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وحيز مع اعترافكم بعرضيتها وليس
لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك
في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى
تلك الصور من عدم تصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها
عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يتعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار
وبدله وغير ذلك ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان
الا بالمخصصات لو اوجب كون تلك المخصصات مقومات لوجوده لوجب
كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها
مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل ههنا اقوى واتم من هناك
فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فلكم ان تسموا مقومات الانواع صورا
فان قيل الماهية النوعية تامة الحصول قلنا مثل ذلك في الجنسية فانها
بالقياس الى افرادها مع قطع النظر عن اللواحق التي تسمونها صورا

نوع حقيقي تام الحصول والاحتياج في الوجود الى المخصصات مشترك الوقوع
بين الجسمية والانسانية فهذا لا يوجب تمامية احديهما وعدم تمامية الاخرى
فان قيل مخصصات النوع تعرض عن اسباب خارجية وامور اتفاقية ولا
يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا ايضا تلحق الاجسام او الهيولى
باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها فانها
قد تلحق الهيولى من جهة تلك الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها
والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض
هو اول البحث انه بما ذا تبين لكم تقويمها لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض
فان استدللتم بكونها مخصصة للجسم المطلق فكذا يقال في مخصصات الانواع
وبلزومها للاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق واما
ثانيا فبان الجوهر على قاعدتكم هو الموجود لا في موضوع فنقول صور
المركبات وقوامها موجودة في موضع فتكون اعراضا وانما قلنا انها
موجودة في موضوع اى محلها مستغن عنها لان صور العناصر على رايكم كافية
في تقويم المادة والامتزاج للعناصر وجود وصور العناصر باقية في المركبات
العنصرية بحالها على مذهب التحقيق وهي في قوامها مستغنية عما حل
فيها فما فرضتموه صورا هي اعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية
القوام عن صورة اخرى الا ان المجموع غير الافراد والمجموع جوهر والصورة
مقومة لوجود المجموع فيكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث
هو مجموع وجدناه اشياء مع اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية
الصور والاجتماع عرض فصور المركبات ان كانت تقوم وجودها فليست
مقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها والاجتماع عرض ومقوم العرض يجوز
ان يكون عرضا المنهج الثالث من جهة كونها مقومة لمهيات الاجسام
تقريره ان الصورة اذا تبدلت في الاجسام تتغير بتغيرها جواب ما هو
بخلاف الاعراض اذ تبدلها في الجواهر لا يتغير جواب ما هو فليست الصور اعراضا

والايراد عليه نيابة عن القدماء ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو
فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب
بانه حديد او نحو الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو
لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة
وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبنى بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه
بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيآت هي اعراض وقد علم ان تبدل الحدود
لا مدخل له في كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف وليس رسم الجوهر ما يتبدل
بتبدله جواب ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا الفرق بين المهيات الطبيعية
كالحيوان والانسان وبين المهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير مفيد
بان يقال الجوهر ما يتبدل بتبدله حدود المهيات الطبيعية الجوهرية والعرض
ما لا يكون كذلك اذ ليس برسم الجوهر والعرض في شيء من المواضع بها اللهم الا
ان يجدد اصطلاح اخر في الجوهرية والعرضية فان الاصطلاح في الجوهر والعرض
عندهم على الموجود لا في موضوع وعلى الموجود في موضوع ويرجع الضابط
في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به وفي الجوهر الصوري
الى افتقار المحل وتقومه به فظ ان هذا التقوم تقوم الوجود لا تقوم المهية فان
الحال الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب المهية اذ يعقل المحل دونه والمتقوم
بشيء بحسب المهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى ما يحله
من الصور في تقويم الوجود لا في تقويم المهية والحقيقة فيرجع الكلام
الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما للاتباع عن الاقدمين
ان يجيب به مع اثبات جوهرية الصورة الطبيعية من المشائين واما الذي
وضح لدي في هذا المبحث هو انه من الامور المتقررة في مدارك المحققين من الحكماء
انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالبسائط
الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم يمكن ذلك في
المركبات الاعتبارية او الصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة وقالوا

با صطلاح

ليس

ليس كل معنى مقترن بمعنى يوجب ان يجعل له ذاتا احدية واقعة تحت
جنس والا لكان الانسان مع البياض نوعا ومع الفلاحة نوعا اخر فيكون الانسان
جنسا ولهذا حكموا بان مفهومات المشتقات كالابيض والاسود لا حظ لها من
التحصل النوعي لالتيامها من ذات ما ومبدء او نسبة لم يكن مجموعها من مقولة
واحدة وامتنعوا عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين
بالذات فان الانسان وان صدق عليه حيوان طويل عالم قايم الى غير
ذلك لكن لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع
وغيرها اندراج نوع تحت جنسه بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالي
وهو الجوهر بالذات دون الاخرى الا بالعرض فاذا علمت هذا فنقول لا شك
ان لكل واحد من الجسم الناري والهوائي وغير ذلك حقيقة محصلة لها
ماخذ طبيعي ملتئمة من الجزء الذي هو مشترك بين ساير الاجسام ومن امر اخر
مختص ولو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل يكون من مقولة اخرى
كالكيف مثلا لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء
من المقولات البواقي بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالحجر
الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون
للنار جزء مختص جوهري سوى الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية وايضا
تلك المخصصات انما هي مبادي لفصول ذاتية لانواع الجسم على ما هو المقرر
عندهم من ان الجنس والفصل في المهيات المركبة ماخوذان من المادة
والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما يكون محفوظة الحقايق في الذهن
والخارج على ما هو راى المحصلين الذاهبين الى انحفاظ المهيات في انحاء
الوجودات وحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الاذهان فاذا كان
فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذي مر ذكره وفصول انواع الاجسام متحدة
الحقيقة مع صورها الخارجية فلا محالة تكون الصور جواهر وتركيب القياس
على نهج الطبيعي هكذا الصور الطبيعية فصول للجواهر وفصول الجواهر جواهر

تحت ٣

تلك ٣

فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة
هي الصور النوعية باعتبار فيجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع
من الاجسام الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع منها ذو عناية
من ملائكة الله الم وحافظين يقوم بكلاوة ذلك النوع باذن مبدع الكل
جلت اسمائه واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون
لها مباد في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات توابع والاستعدادات
توابع ليست بطبايع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع لامور محصلة
يتخصص بها الجسم تخصصا اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة واختلاف
تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف حقايق مباديها المفارقة لا الى
اختلاف ذوات الهيوليات او اختلاف استعداداتها فانها متقدمة بحسب
الذات على الهيوليات واستعداداتها كما سيظهر في بحث كيفية التلازم واختلاف
الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصح لاختلاف التشخصات والفاعل
الحصولات لا الحقايق انفسها بل الحق ان مفيد جميع الحقايق هو الباري
الفعال على وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية
روابط فيضه ووسايط جوده كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة
الجرمية التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلثة مقومة لحقيقة الجسم
بما هو جسم ومقومة لوجود الهيولى كما سياتي في البحث عن كيفية التلازم
والصور الطبيعة مقومة لحقايق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم
بما هو جسم ولما عقلت الهيولى ... الطبيعة مقومة لحقيقة الجسم فكل من الصورتين
حيثية تقييدية لشيء وتعليلية لاخر كالفصل بالقياس الى النوع وحصة
من الجنس والتشخص بالقياس الى الشخص وحصة من النوع ولما كانت الصورة
الجرمية تتبدل بتبدل الصورة الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس في التعليقات
وغيرها من ان كل صورة تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار
اخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان

لا بما الصورة الجسمية والجسم لا بما الصورة الطبيعية قلت الهيولى مقومة لحقيقة الهيولى صح

الصورة

الصورة الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى
الصور الامتدادية فان الجسم جزؤه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة
واذا تبدل الاتصال الصوري الطبيعية يتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة
طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي يبقى بنفسها ويقبل حدودا مختلفة
تقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج
في تشخصه الى محله والفرق بينهما ان الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها
الذي هو المادة والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه وحيث
كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظ الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات
ومقاديرها المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى يحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية
الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس الى الصورة الطبيعية المخالفة
الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم
الذي كان موجودا مع النفس وحدث جسم اخر وهذا ايضا موضع الخلاف
بين الفريقين بل هذا الخلاف يتفرع على الخلاف بين جوهرية الصور
وعرضيتها ولقد اشبعنا في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر باطراف
المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه
الاعتصام في كل باب واعلم ان ايراد بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث
التلازم اشارة الى ان التلازم مع الهيولى وكذا الكيفية لا يختص بالصورة
الجسمية بل متناول للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية
وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية
التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين مثلا زنة في الكيفية
كالكيفية كما سيظهر ان شاء الله تعالى هداية تزول بها اوهام واشتباه ربما
وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت اتفاقا بين الهيولى والصورة اذ الوهم
والاشتباه نوع ضلال فعبر المص عن ازالته بالهداية كما هو عادته في هذا
المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام في المط وهو ان التلازم

سطر ۲ بتبدل الصورة

هداية

عند المحقق انما يقتضيه علة موجبة يكون التلازم بينهما وبين معلولها او بين
معلوليها لها لا على اى وجه كان بل بايقاع تلك العلة ارتباطا ما افتقاريا
بينهما على اى وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن كك فلا تعلق لاحدهما بالآخر
ويمكن فرض انفراد احدهما عن الآخر وما يظنه الجمهور من ان المتضايفين الذين
بينهما تلازم بحسب الماهية انه بلا تحقق افتقار بينهما باطل اما الحقيقيان
فبافتقار كل منهما الى معروض الآخر واما المشهوريان فبافتقار بعض كل
منهما وهو اضافته الى البعض الآخر وهو ذاته ومن هذا القبيل تلازم العقود
وتعاكس القضايا وتقاوم النسبتين المختلفتين ليس من باب التلازم بل من باب
تدافع الاثقال المتساوية الميول لجوانب الارض الى مركزها الكل ولو عدمت
التلازم فانما هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما محتاج في ذلك الى
ذات الاخرى واما المعان بحسب المعلولية فليس يصح ان يستند الى درجة
واحدة الى علة واحدة حقة بل يجب انتهائهما الى علة موجبة احدية
الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد منهما يستند اليها من حيثية
يصدر عنها بتلك الحيثية فكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة يستلزم
الآخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعين لعدم تكرر الوسط
انا نمهد هذا منقول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان
الهيولى ليست علة موجبة الصورة لانها القابل المحض كما سبق منا القول
فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه فعلية التحصيل ولانها لا
تكون موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية
والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم
باطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى كما سيظهر فيلزم الدور والعلة
الفاعلية للشيء يجب ان يكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة
ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او آلة او واسطة
والآلة ما به يؤثر الفاعل في منفعله القريب والواسطة هي معلول يقاس

الى طرفيه احدهما معلول مطلق والآخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب
لاحدهما وعلة قريبة للآخر لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل
او بالشكل فانها تحتاج في تشخصها فانها تحتاج في تشخصها الى التناهي والشكل
والاستدلال على تاخر الشكل والاستدلال عن الصورة بتاخره عن الحدود المتاخرة
عن المقدار المتاخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد تاخره عن مهيته الصورة
لا عن شخصيتها والمدعى عدم تاخره عن الصورة الشخصية ولا يبعد احتياج
الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن مهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين
عنه واعترض بعضهم بان احتياج الجسمية في تشخصها الى التناهي والشكل
وامثالهما غير ظاهر لان الجزئي منها متغير مع بقاء تشخص الصورة كالشمعة
المتشكلة باشكال مختلفة وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الشخصية والجواب
ان الاعراض الشخصية المشخصة المادية كالوضع والاين وغيرهما مسماة
بالمشخصات اما لانها يحصل بها امتياز الجسم عن ساير الاجسام او لانها
لوازم وامارات للتشخص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين وربما تعد من مقومات
الهوية الشخصية ومن مميزات علية التشخص لنوع ما وشيء مما ذكرناه
لا ينافي الكلية فالجسم يحتاج لا في كونه جسما بل في كونه متشخصا الى الاين
مثلا لا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو اين ما ويحتاج الاين بما
هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو اين بعينه اليه بما هو جسم بعينه
وكذا الحال في ساير الاعراض التي يقال لها المشخصات والشكل لا يوجد
قبل الهيولى كما مر بل اما معها او متاخرا عنها فلو كانت الصورة علة
لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى
متقدمة على الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل
بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء
متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او بحسب العلية واما ما مع المتقدم
على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء والوجه في ذلك ان المعية

في الوجود بحسب الذات انما يتحقق بين معلولي علة واحدة والعلة المتقدمة على
احدهما متقدم على الاخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لها متاخرا عنها واما المع
عن احدهما بالذات فلا يتاخر عن الاخر لكن لعدم كونه معلولا لهما وبهذا يندفع
التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان متقدما
على الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا
بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك
المحوي لاجل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية
كما وقع المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة
ومن البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة
منهما بدون الاخرى وان عرض لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين
مستعدا ومستعدا له ولكن النظر في تلازم ذاتيهما فلابد هناك من علية واذ
قد ثبت ان شيئا منهما ليست علة للاخرى فهما علة واحدة موجبة لهما
تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود كل منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام
وتوابعها وذلك السبب الواحد اما ان يقيم كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه
الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا يخ اما ان تكون كل منهما بحسب
نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى تعلقا افتقاريا فيرجع الى الوجه
الدائر او ليس هناك تعلق الافتقار من جانب فينقلب التلازم بالطبع الى
التصاحب الاتفاقي كما علمت او يكون التعلق الافتقاري من الجنبتين
في الوجود لكن لا الكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل بعروضهما ان يكونا
عرضين متباينين المعروضين كالابوة والبنوة او من الجنبتين ولكل من الذاتين
بنفس ذات الاخرى ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف اخر كاللبنتين
المتحاذيتين فيكون على افتقار في الوجود وارتباط في ذلك الوصف لنفسخ
فرض التلازم بينهما بحسب الوجود هف فقد علم ان بعد فرض المقيم لكل منهما
لا يمكنك ان تذر الاقامة من الجنبتين ولا ان ترفع الافتقار منهما جميعا ونقول

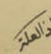
ليس

ليس احديهما بان يقام بها الاخرى اولى من الاخرى بعكسه فقد تعين ان
احديهما بخصوصها متعينة لان يقام بها الاخرى فلنا ان ننظر ايتهما كذلك وايتها
عليته تكون لها واذ ليست للهيولى الا قوة القبول وليست لها جهتان للتأثير
وللتاثر والقابل من حيث هو قابل لا يكون موجبا لوجود المقبول لان علاقة
الاستعداد انما يكون بحسبها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست
علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها فقد تعينت الصورة للعلية واذ ليست الة
او واسطة مطلقة فيكون جزءا من العلة التامة للهيولى غير القابل قريبا
كان او بعيدا وغير الالة المطلقة لكن لا بتشخصها لاحتياجها الى الهيولى
في لوازم تشخصها من التناهي والتشكل بل بحقيقتها النوعية فقد علم ان
الهيولى مفتقرة في وجودها الى طبيعة الصورة لتكون شريكة لعلتها
الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها بل في امور خارجة
عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله وليست الهيولى غنية
من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست
الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل
المفتقر الى الهيولى فالهيولى تفتقر الى ماهية الصورة دون تشخصها
في وجودها وبقائها واذ قد علمت ان الصورة شريكة لعلة فاعلية للهيولى
فلابد هاهنا من سبب اصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة
وعما يتعلق بها من الجسمانيات والالات لبعض المفاسد ومن معين هو
مهيئة الصورة التي يحصل وجودها عن سبب الاصل ويستحفظ تلك المهيئة
في عالم الاسطقسات بتعقيب الصور منه ويستبقي الهيولى بالسبب الاصل
وبالصورة من حيث هي صورة فباجتماعهما يحصل العلة التامة القريبة
المستمرة الوجود والصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى
بما يماثل الزايلة في انها صورة وبما يخالفها من التنوعات لتجعل المادة جوهرا
بالفعل غير الذي كان بالسابقة وقد بقي كيف يكون طبيعة عامة هي الصورة

المطلقة مبدأ الذات شخصية هي الهيولى وقد بيّن في موضعه ان الواحد بالعموم
لا يكون علة لواحد بالعدد فيجاب بان ذلك غير مستبين الفساد في الشرايط
والروابط فان العقل وان استوحش عن تجويز كون المعلول اقوى تحصلا
من علة الفاعلية لكن لا يمنع ذلك في الشرايط والمتممات وغيرها فيجوز
ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد على ان ذلك
لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية ولقد شبهت الحكماء المعقب القدسي
واستحفاظه الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة عمومها بمسك
سقفا معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها والحال
في عالم الطبيعة الخامسة كالحال في عالم الطبايع الاربع فان الصورة اللازمة
هنالك لتعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدع الكل بما هي صورة مطلقة
لا من حيث هي متشخصة وان كانت لازمة الشخصية لاحتياجها الى المادة
في غواشيها من المقدار والشكل ولذا قال والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها
اعلم ان الصورة وان كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار التشخص
يوجب تكرار التعلق من الجانبين لا على الوجه الدائر بان يكون تشخص الهيولى
بنفس ذات الصورة لا بشخصيتها وتشخص الصورة انما هو بالهيولى الشخصية لا
بالهيولى بما هي هيولى اذ لا تعقل هذية الحال بدون هذية المحل والا لصح
بقاء الحال مع تبديل المحل بل هذه شاكلة الهيولى بالنسبة الى الصور فان
قيل اذا اعدمت الهيولى فتعدم الصورة فيصدق ان كل واحدة منهما يرتفع
برفع الاخرى فلا اخصية لاحديهما في تقويم الاخرى من الاخرى بعكسه
قلنا بمعنى انه لا يرتفع الهيولى الا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد
اذا حركت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يصح
ان تبطل حركة المفتاح الا وقد بطلت حركة اليد اولا وهكذا الحال في جميع العلل
والمعلولات نعم التلازم المنكر من الجنبتين بين العلة التامة ومتممها الاخير
وبين المعلول في الرفع والوجود انما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات

يكون علة لواحد بالعدد م

تحرك م



اذ العلة متعينة رفعا ووجودا اما اللزوم والمعية والسبق والمعلول باللاذمية واللحوق
وان كانا في درجة واحدة بحسب الزمان انتفاء وتحققا والله اعلم بالصواب فصل
في المكان لما فرغ من تحقيق مهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد
ان يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم
الطبيعي فبدأ بما هو الاشهر منها وهو وقوعه في المكان تحقق او لا مهية المكان
في هذا الفصل واثبت انيته بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل ونحن
نريد ان نبين اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق مهية المكان فنقول
الامر المسمى بالمكان اما ان يكون جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما
ان يكون هيولى او صورته وان لم يكن جزءا ولا شك انه يجب ان يكون مساويا
له فلا يخ اما ان يكون عبارة عن بعد يساوي اقطاره اقطار المتمكن فيه واما
ان يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه وان كان بعدا فهو اما ان يكون موجودا
او موهوما فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب ولما كان لا اشكال
في مهية المكان في انها بعد او سطح خصصهما بالذكر فقال وهو اما الخلاء
اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا او السطح الباطن من
الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه لما كان للمكان
امارات اربع تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي نسبة
الجسم اليه بلفظ في او ما في معناه وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة
حصول جسمين في واحد منه واختلافه بالجهات فنقول لا يجوز ان
يكون المكان امرا غير منقسم ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط
لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما منقسم في جهتين او في
الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون حالا في
المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه بحاله بل فيما يحويه ويجب
ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مساويا
له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي

وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن تابعهم وعلى
الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون
امرا موجودا او موهوما اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين
بان المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد
الجسمانية ويسمونه البعد المفطور واما الثاني فهو مذهب المتكلمين القائلين
بان لكل جسم فراغا موهوما موافقا للجسم في المقدار والتناهي يشغله الجسم ويملأه
على سبيل التوهم ولما كان مذهب المشائين هو المختار عند المص اراد ان يثبته في
هذا الفصل فقال البعد ما ردده بين البعد والسطح بحسب الحصر الاستقرائي حيث
لا يتصور شيء سواهما يوجد له امارات المكان والاول اي البعد مفطورا كان او موهوما
بط فتعين الثاني وهو السطح المذكور وانما قلنا انه باطل لانه اي المكان
لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا مجردا عن المادة لكن كل من شقي
التالي بط فكذا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق الاول من التالي لانه يكون خلاء
اقل من خلاء لان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة
والنقصان فيكون مقدارا او ذا مقدار واستحال ان يكون لا شيئا محضا لان امتناع
الصفة يوجب امتناع الموصوف الماخوذ مع تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى
اللاشيء المحض فبطل مذهب المتكلمين واما انه لا سبيل الى الشق الثاني منه
اي كونه بمعنى البعد المفطور فهو لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان
ذاته غنيا عن المحل والا لم يتجرد عنه لان الحلول وعدم الحلول ليسا من الامور
التي تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما يحكم الحدس الصحيح واذا كان البعد
المكاني لذاته غنيا عن المحل فاستحال افتقاره به وحلوله فيه هف لان البعد
المادي حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون البعد مهية نوعية
ولم يبرهن عليه بعد وقيل لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب
تناهي الابعاد فيلزم منه تشكل في الوجود وهو لا يمكن ان يحصل للامتداد الا بعد
كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة والمقدار

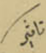
خلافه اقول فيه بحث لا لما ذكره شارح حكمة العين من ان كون الانفعال اي
الانفعال كان من لواحق المادة محل نظر لان الثابت بالدليل هو ان الانفعال
المخصوص الذي يكون بالانفصال والانفكاك من لواحق المادة لا غير والجسم قد
يختلف اشكاله من غير انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات
المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر لك وجهه وكانه المحصر طرق
اثبات الهيولى عنده في مسلك الانفصال والاتصال بل لانا نقول الانفعال
المستدعي للمادة كما مر عبارة عن قبول الشيء حالة مسبوقة بقوة سبقا زمانيا
تبطل تلك القوة بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة ما يحوج
حصولها في كل شيء الى كون ذلك ذا مادة بخلاف اللوازم والا لكانت لامكان
المفارقات ايضا ذوات مواد من جهة اتصافها بالمعلوم وغيرها اذا تقرر هذا
فنقول كون البعد متشكلا لا ينافي تجرده الا اذا كان شكله من العوارض التي
يمكن تجدده وزوالها وهو ح ومن الدلائل التي اقيمت على نفي كون المكان بعدا
موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعدا لكان له خاصية الكمية
الاتصالية وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصية اما ان يكون له لذاته
او لامر حال فيه او محل له فعلى الاخيرين يلزم كونه مادة للمقدار او كونه
مقدارا ذا مادة وكلاهما خلف لفرض تجرده عن المادة وعلى الاول يلزم
ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره اما الاول فلان المتصل
بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة واما الثاني فلتجرده عما يقبل
الانفصال لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل متصل يقبل الانقسام وهذا
تلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء وليس لقايل ان يقول القول بان ما لا مادة
له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب هذا الرأي لان الجسم يقبل الانفصال
ولا مادة له عندهم لانا نقول قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال
وساير الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم
او جزؤه ولا ان يقول لا نزاع ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم عند بعضهم

محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة
ذالك المذهب وفساده يلزم كون الخلاء ملاء بواسطة كونه قابل للانفعالات
والحوادث من الفصل والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم
تداخل الاجسام والاعتذار بكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لان
القائلين بالبعد ينكرون المادة راسا كما وقع لبعض الاعلام بل لما اقوله
وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما ان يكون لتمانع بين المادتين من الجسمين
او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما
اما التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او لتمانع البعدين فان كان الثاني
فيكون البعدان هما المتمانعين عن التداخل بالذات لا المادتان وان كان
الاول فذلك بط لان الجسمين المنفصلين اذا اتصلا يصير مادتاهما واحدة
واما التمانع بين ذات المادة والبعد فهو ايض بط لان المادة ذاتها لا تاقى البعد
وتنفذ فيه وتسري كلها في كله وان مانعت ببعدها فالمانع هو بعدها
لا نفسها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة
المادة والبعد فقد كان من جهة البعدين فقد علم ان طباع الابعاد يابي
عن التداخل ويوجب المقاومة والتنحي وايض يلزم على تقدير كون المكان
بعدا تشابه الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون
الاخر غيره للاخر وايض يلزم من امكان اتصافه في ذاته بالحركة الاينية
ترتب الامكنة الغير المتناهية ومن امتناعه لها امتناع الجسم لها لانه
ملزوم للبعد المنافي للحركة وملزوم منافي الشي مناف لذلك الشي وهذا
ايض يتوقف على ان البعد مهيته نوعية وايض يلزم سكون المتحرك اذا فرضت
نملة متحركة على محيط دائرة من الرحى حركة مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف
جهتها وهذا معارض بالحوت المتحرك في الماء على ما سيجي واعترض اصحاب
الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه منها تضاد الاحكام كحركة الساكن
وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح الهابة متحركا كالسابل

امكنة

امكنتهما وان يكون المحفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق منتقلين من بلد
الى بلد ساكنا وكذا الحوت المتحرك في الماء حركة مساوية لحركته جهة وسرعة
لعدم تبدل امكنتهما ومنها ما اورده الحكيم ابن الهيثم من بقاء المكان مع نقصان
المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان ويظهر
الاول في الزق المملو ماء او هواء اذا انفصل منه شي مما فيه والثاني في الجسم
المثقوب والثالث في الشمعة المدورة مرة والمنبسطة اخرى لكن المساوات بين
المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا
ومنها عدم وجود ما هو المطلوب الطبيعي للاجسام الى غير ذلك ولها وجوه
من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب فمن اراد الاطلاع عليها وعلى ساير
الادلة والمباحثات المذكورة في هذا الباب بين اصحاب هذين المذهبين
فليراجع الكتب المبسوطة ولكثرة الايرادات على كل من هذين المذهبين ذهب
بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط
لخلوصه عن جميع ما يرد على القول بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح
ولقربه من المفهوم العرفي لانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز
لا السطح الباطن منه **فصل** في الحيز كل جسم اثيريا كان او اسطقسيا فله حيز
طبيعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين بالجوهر
الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد
عليه الجسم كما هو في العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذا
هبين الى السطح اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على
تفسيرهم لكن له وضع ومحاذات بالنسبة الى ما في جوفه وما وقع في عبارة
بعض المحققين انهما عندهم واحد فالمراد كونهما واحدا فيما له مكان كما سوى
الجرم الاعظم وهو لا ينافي الاعمية كما توهم وذهب بعضهم الى ان المكان بما
هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام اصلا سواء كان بعدا مجردا او سطحا
اما على الاول فلتشابه اجزائه في المهية والحقيقة كما يشهد به النظر

الحكمي فلا اختصاص لبعض اجزائه بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض واما
على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم
فيما بين الماء في اى موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا
وان يتحرك الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء والاول
كلاهما ظاهر البطلان فكذا الملزوم بل المطلوب بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة
والمكان مطلوب بالعرض فالارض مثلا يطلب مكانها الذى فيه لانه تحت جميع
الامكنة والماء يطلب ان يكون محيطا بالارض بكليته بشرط ان يكون الارض
على مركز العالم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر اى ما يؤثر في الجسم لا على وفق
ما يقتضيه طبعه والاولى ان يق اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثيرات
الامور الخارجة عن ذاته لئلا يرد ان رفع القواسر وان كان ممكنا لا انفرادا
بحسب الذهن لكنه جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال
به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع
لكان في حيز معين لامحه وذلك الحيز الذى حصل فيه ح اما ان يستحقه اى
الجسم لذاته او لقاسر لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضي
ذلك العروض والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا واذ لا
سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم جميع القواسر على التاويل المذكور تعين
الاول فاذن انما يستحقه اى يستوجبه بطبيعته لا بجسميته المشتركة ولا
لهيولاه اذ ليس شانها اقتضاء شئ مع انها في التحقيق تابعة للجسمية وهو المط
فان الفاعل وان لم يكن فرض رفعه مع فرض وجود مفعوله لكنك قد
علمت في مبحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر قدسي نسبته الى جميع
الاحياز نسبة واحدة فلابد ان ينسب طلب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة
داخلة في حقائق الاجسام وما هي الا طبايعها التي هي صورها النوعية
اقول وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض
اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالتاثير في حصول الجسم في مكانه من تتمة


تاثير

تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لامحه كيف وقد
علمت ان التلازم بين شيئين يوجب استناد احدهما الى الاخر ولا يجوز ان
يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان لانه ذو طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان
فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شئ منهما والكل مستحيل
اما الاول فظ واما الثاني فاشار اليه بقوله فاذا حصل في احدهما وخلى
مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز
الاول الذى حصل فيه طبيعيا لان طلب الذى لم يحصل فيه هرب عن الذى
حصل فيه والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا
هف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا لان
غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف واما الثالث
فلانه ح ان لم يكن على سمتيهما او كان عليه ولكن يتوسطهما يلزم ميله طبعا
الى جهتين مختلفتين وهو مح وان وقع منهما في جهة يميل الى جهتهما طبعا
فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني ولقائل ان يقول انا لو توهمنا
النار في مركز الفلك بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز فيلزم سكونها
بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بيان الملازمة انه لو لم يكن
ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا مخصص
مخصص لجهة هف واجاب عنه الشيخ في الشفا بانه يعرض لها سكون
بالقسر لانها لو كانت تقتضي ان تنبسط عن الوسط الى الجهات بالسواء
فلابد من تجويف في داخلها والتجويف اما بتحقق الخلاء او بدخول جسم في داخلها
والاول ممتنع والثاني لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غير ذلك والنفوذ
لا يتاتى الا بالخرق في جهة دون جهة مع فقدان المرجح لان هذا الانبساط
في كل جهة هذا تلخيص ما ذكره ثم قال وهذا عجيب جدا فان الطبع يقتضي
امرا صار غير ممكن لعارض عرض فادى ذلك الى حكم غريب ونحن لا ندرى

استحالة هذا العارض ولا تمنعها انتهى واعلم انه كما لا يكون للجزء البسيط مكان
الا بعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط بل هو قبل التجزية في التمكن موقع
التجزية في المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل فكذلك لا يكون للمركب مكان
الا بعد حصول التركيب والتركيب امر يعرض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة
الابداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثم بعده من اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود
الخلاء بعد التركيب ههنا ثم قال ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في الحجم فلا
احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فامكنة المركبات هي امكنة
البسائط بعينها وكان مكان الجسم البسيط واحدا لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحد
الا ان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب ميلا اما مطلقا
او بحسب جهة المكان او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الميول فيه وتجاذبت
هذا ملخص ما اورده افضل المحققين في شرح الاشارات واعترض عليه المحاكم
بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان
المكان هو البعد المفطور والخلاء وان كان هو السطح الباطن فغير مسلم فمكان الجزء
جزء مكان الكل الا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي هو جزء
الفلك ليس جزءا من مكان الفلك اصلا اقول هذه المؤاخذات كالمؤاخذات
اللفظية فان غرضه قدس سره ان مكان الجزء ليس امرا خارجا عن مكان
الكل اذ هو بصدد دفع الحاجة عن اجزاء البسائط وعن مركباتها الى امكنة
سوى امكنة البسائط ومنها ان القول بالتركيب لما كان عارضا بعد الابداع
فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور فيه لان المركب
وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد في ذلك
المكان مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد
تحقق البسائط بعدية بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسائط
يلزم الخلاء في تلك المرتبة وتحقق الخلاء في تلك المرتبة مطلقا مستحيل عندهم
في اي مرتبة كان كما يظهر من نفيهم علية الجسم الحاوي للمحوي في اثبات العقول

ومنها انه لم لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر
ضرورة الخلاء اقول لما كان تحقق القسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع
عاد المحذور المذكور جزعا ومنها قوله واما مكان المركب ما يقتضيه غالب
اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع لجواز ان يكون الصورة النوعية
التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية
ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد
من صورته النوعية اقول ما ذكره مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كما
يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود من عدم احتياج المركب الى
غير امكنة البسائط ولا يخفى ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل اجزائه الارضية
لكن فعل الصورة ينبغي ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية
فلكثرة الاجزاء الثقيلة المندمجة [illegible] مدخل في افادة
ذلك الثقل البتة **فصل** في الشكل قد علمت معناه فلا حاجة الى
تعيينه ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها ذكره ههنا فقال
كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه متشكل وكل متشكل
فله شكل طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما
ان كل متناه فهو متشكل فلما مر ايضا فلا حاجة الى قوله فلانه يحيط به حد
واحد او حدود فيكون متشكلا وانما قلنا كل متشكل فله شكل طبيعي لانا
لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر بل الامور الخارجة عما يتم به قوامه لكان على شكل
معين لكونه على تناه مخصوص وذلك الشكل اما ان يكون لطبعه سواء
كان بلا وسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم
القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المطلوب فان قيل كما ان الفلك لا يخلو
عن وضع معين وعندهم انه لا يقتضي وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا
يكون شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها
قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام المقولة انما

يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا الاطلاقا والا مقتضيا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق البسائط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها في الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث هي معينة متأخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبايع فلا بد من استنادها من هذه الحيثية الى الطبايع اقول وههنا شيء آخر وهو ان البسائط وان اشترك في اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متى الفتة محالفو عبا كما بين في موضعه فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وما هي الا الطبايع فلك الاجسام التي هي عين صورها النوعية واعلم ان طبيعة الارض تقتضي الكروية وتقتضي الكيفية الحافظة لاي شكل كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثاني مؤكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة الخارجية لاجل انها صارت مقسورة بالاسباب الخارجية كالرياح والامطار والسيول ولما زالت هي عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة للشكل القسري ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعرض من ذلك لكونها مقسورة من وجه متبوعة من وجه كالمريض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده واعلم ان اختلاف الافلاك التي ارتكز فيها كوكب او تدوير او خارج في الشكل لاجل القسر وكذا اختلاف المتمم فيه لاجل اختلاف دقة وغلظا ليس بسبب القسر لعدمه في الفلكيات على رايهم ولا السبب صورة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب الصورة المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف القابل يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت كروية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى



هي كوكب او تدوير او خارج تحصل لشكله اختلاف بالعرض وتعدد الصور ذلك ليس مقصورا على اختلاف المواد واختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون بسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان تتصل ببعض المركبات صورة كمالية بحسب فطرتها الثانية لامور تعود الى القوابل او استعداداتها كذا جاز ان تتصل ببعض البسائط صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة او تصوراتها النظام على الوجه الاشرف الاتم قال صاحب المحاكمات ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة للخارج مختصة به فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو محال وجوابه المنع عن استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول الحق في الجواب ان يقال ان صورة الفلك وكذا صورة ما ارتكز فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره في كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصورة صنفان صور تقوم بمواد الاجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور لا تقوم بمواد الاجسام بل قوامها بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة انيّة صورة مجردة هي ذاته وبها تحصلت مهيته فلا يكون له صورة اخرى منطبعة فان ذلك كما قال المحقق الطوسي شيء لم يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين وقد صرح هذا العلامة بان القوة المنطبعة فيها كالخيال فينا فكيف تكون صورة جوهرية لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات وفساده مما لا يخفى اذ يلزم ح ان يكون شيء واحد حقيقتان مختلفتان حتى يكون

جسم واحد فلكا وكوكبا او نارا ويا قوتا وصور العناصر في المركبات العنصرية
وان كانت باقية على التحقيق والصور الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك
ان يكون للعنصر واحد صورتان نوعيتان بيانه ان للمركب العنصري كالياقوت
مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء ومقادير متحدة بالمهية والوجود
واجزاء متباينة بالمهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية
انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية
لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من النار او الهواء
كيف يتاتى له استعداد قبول الصورة التركيبية وقال ايضا والاخر انه لو كان
في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا اقول
وبما قررنا ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى نحتاج الى ما اجاب به عنه من ان
معنى تركيب الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى
حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك هكذا لان احدى
الصورتين سارية في الجميع والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والاخر ان الصورة
التي تتعلق بمجموع الفلك وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج
والمتمم افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد الافراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار
المبدع في شخصه اقول وجوابه ان كل واحد من المتممين ليس جسما مستقلا بنفسه
بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة ولذلك لم يكن
كرة متشابهة الثخن كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة
مختصة تخرج بنفسه بها الاوضاع من القوة الى الفعل لتشبه بمبداها المفارق
كما هو المقرر عندهم واما الخارج فهو من حيث كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما
مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدا حركة خاص من الحيثية المذكورة
واما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة متنوعة يكون مبدءا
لها وهو من هذه الحيثية تباين الحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا لا يلزم في شيء
من الصورتين تعدد افراد المبدع واعلم ان فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان

هيئة

ومقاديرها واوضاعها المختلفة التي يلاحظ في كل منها منفعة خاصة
يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور تسمى بالمصورة حتى احتيج الى التجشم
اعتذار لدفع توهم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على
ما فصل في موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الترصيف المحكم
والترتيب الانيق الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها التام
يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم والادراك وهو ظاهر ولا عن النفس ايضا
سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس لا تحدث الا بعد
البدن واما ثانيا فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها
ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا
عالمين في ابتداء تكويننا بهذه الامور واما ثالثا فلانا الآن عند استكمال قدرتنا
حيث لا نتمكن من تغيير صفة من صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف
كيف قدرنا على تركيب مثل هذه البنية فثبت ان مشكل الابدان وخالقها
مدبر حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الاجسام كما هو راي
اساطين الحكمة والتاله كافلاطون ومن قبله من اصحاب المعارج والارتقاء
الى الملكوت الاعلى **فصل** في الحركة والسكون لما كانت الحركة من الاحوال
التي تعرض الجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل له تقابل العدم والملكة
اراد البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على
تصور مهيتهما وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم
في التعريف لتوقف تعريفه على تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها
فقال اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا
يسيرا او لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة
قدماء الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدأ
الاول تعالى وضرب من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة
من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا

وفي كونه بالقوة فيكون الوجود او القوة حاصلا له وغير حاصلا له هذا هو

ومن شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج

اليه فلا قوة عليه وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا وهو بالمعنى

الاعم يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان

خروجا على التدريج وهذا لا يمكن الا في اربع منها كما سيرد عليك وطعن للعلم

الاول في هذا التعريف بكونه متضمنا للدور اذ معرفة التدريج او يسير ايسير اعني وقف

على معرفة الزمان وكذا للادفعة الماخوذة في حد هنا الدفعة الماخوذة في حد

الآن الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه

صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج لها تصورات اولية

لاعانة الحواس عليها فمن الجائز ان تحد الحركة بهذه الامور ثم تجعل الحركة معرفة

للزمان والآن الذين هما سبب هذه الامور الاولية التصور واستصوبه الامام

الرازي في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لا لما قيل من انه لا يمكن تعقل

التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدريج بديهي اولا اذ كون

تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير مسلم وان توقف ثبوت التدريج على

ثبوت الزمان بل لانه لا بد ان تعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد غير

قار الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي تقع في آنات

متعاقبة يتوسط بين كل آنين منها زمان وليست بحركة والممتد على هذا الوجه

هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما

بديهي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في تحديد ماهية الاخر فلا

دور ورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه الاتصال

وهو غير بديهي وقد علم لزوم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك

الحقيقة الاتصالية فالاولى ان يقال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما

هي الحركة باتصال لها بحسب المسافة والماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان

الممتد المتصل بنفس ذاته لان التي قصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها

التي لها من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما

توسط الشيء بين المبدء والمنتهى بحيث اي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك

الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين فهذا صورة الحركة وهو

صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود التوسط اذ كون المتحرك متوسطا

ليس لانه في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك التوسط

وان كان بحسب ذاته واحدا شخصيا مستقر الكون بواسطة نسبته الى حدود

المسافة الغير المتناهية بالعرض مما يقبل انقساما بغير نهاية بالعرض اذ له

حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة فهو مستقر بحسب الذات

غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود وكما ان كل حد في المسافة المتصلة

وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوة فكذلك كل كون من هذه

الاكوان لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوة و

الفعل ولذلك يسمونها بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة

وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبته الى حدود المسافة

وهو امر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر

يسمى الحركة القطعية والاول الحركة التوسطية والتوسطية كانها علة

للقطعية مثال ذلك النقطة المنتقلة كراس مخروط مماس بسطح ترسم بحركته

وسيلانه على ذلك السطح خطا ما فقد يفرض للنقطة مماس منتقلة يحصل من

استمرارها على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلة

له او اجزائه بل متاخرة عنه ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة

المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية

واشياء كالنقطة المفروضة فيه التي لم تفعله بل تاخرت عنه وهي الاكوان

المفروضة حسب افتراض حدود المسافة وفي الزمان ايضا شيء كالراسم الذي

الآن السيال وشيء كالمرسوم يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات

يقال لكل منها الآن بالمعنى الآخر وكل من الامور الثلثة في كل واحد من الاشياء

الثلثة ينطبق على نظيريه في الآخرين وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر
من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المنتقل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة
بمعنى القطع وقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما يكون معه من
القطع التوسط ومن المسافة النقطة او ما في حكمه ومن الزمان الممتد ذلك
الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حالة بعينها حال الحركة في تحقق الامور
الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها مع استمرار
صبح لنفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شيء ممتد ينطبق على
المسافة ولنفسه من حيث انه وصل الى حد حد لنفسه من حيث انه قطع المسافة
الى ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل
بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون
متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم
ولقائل ان يقول ربما تعين انا في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه
متحركا فتقع الحركة في الآن ويلزم بازائه جزء غير متجز من المسافة لانطباقهما
وهو مح او ساكنا فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة باتصال المسافة
غير متالفة من الاجزاء الغير المنقسمة فيلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب
بان الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون
انما يتحقق في الزمان لا في الآن لا يق اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان
متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه الحركة وايضا مح يلزم ان لا يكون الجسم متحركا
ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض
الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيدا وظرفا
للمنفي اي الحركة لا للنفي اي عدمها وعن الثاني بانه لا يلزم من عدم الحركة وسكونه
في الآن خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من الا سكون ومما
يساويه فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء مساوي اللاسكون لتحققه بالحركة
لا في الآن والحاصل ان الآن ان اخذ ظرفا للاتصاف نختار ان الجسم متصف

فيه

فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا للوقوع الحركة والسكون
نقول انه لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف
بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا قائما بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما
القابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما
ان يكون امرا بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين فالاول مح اذ العرض
لا بد له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا قد حصل
له جميع ما يجب له ولم يكن له منتظرا اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة
لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل بعد وايضا فان الحركة
امر طار على الشيء ويجب ان يكون ما يعرض له شيء متجدد مشتملا على القوة والا ستعداد
على ما سيجيء فلا يكون بالفعل مط فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض
له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة ومما
بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون امرا غير الجسم لما اشير
اليه بقوله وكل متحرك فله محرك غير جسميته اما ما يتحرك باسباب من خارج
مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه ظاهر
واما الذي لا يعرف له محرك من خارج ففي كونه متحركا من غيره يحتاج الى
نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلثة الاول وهو ما اشار
اليه المص بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسما لكان
كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب لسكون بعض
الاجسام كالارض مثلا فالمقدم مثله اعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم
وكان الجسم جنسا للانواع الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض
بقولنا ان البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون
بياضا وليس كل فح كون اللون بياضا محتاج الى علة وهو مح لكنا نقول
فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط
فان الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير

بما هو جسم صح

نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل لنفس طبيعته وذلك لان جنسية
الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية
والفرسية وغيرهما للاذهو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام بشيء داخل
بل بامور يضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس
وغيرهما لانها مركبة منه ومن شيء اخر بل يكون مادة لها فيكون نوعا محصلا
لان حقيقته قد تمت وتحصلت في الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من
الجمادية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية بل انما يكون جنسا بمعنى
انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون
واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا به
اذ يصدق على الحساس والمغتذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية
انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط
واما اللونية مثلا فلا يمكن ان يقرر لها ذات الا ان تتنوع بالفصول ولا
يوجد في الخارج لونية وشيء اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما
يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا
منها فقد بين ان الجسم تلحقه علل في الوجود تجعل هذا الجسم شيئا دون
ذلك الجسم لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو تحرك
جسم من الاجسام عن ذاته لما امكن توهم امر في غيره يوجب بطلان حركته
وان كان ذلك هو السكون في حيزه او حصول ما هو المط بالحركة اي
مطلوب كان وبطلان التالي ضرورة يوجب بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا
البرهان هكذا لو تحرك جسم ما بمجرد جسميته فلو لم يكن له في حركته مطلوب
لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول يوجب التوجه في حالة
واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح
بلا مرجح وهو ايضا مح وان كان له مطلوب وجب سكونه والا لكان المط
بالطبع متروكا بالطبع والتالي باطل لانه ح لا يكون متحركا لذاته لامتناع

زوال

زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك هف فالمقدم مثله واقول فيه بحث اما
اولا فلعدم اختصاص هذا الوجه بهذا المط لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم لشيء غير
الجسمية بل بطبيعته وهو على حالة الطبيعية بل الاولى ايراده لنفي كون شيء من
الحركات ملائما لذات الطبيعة بما هي هي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مطلوب
الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك مثلا فلا يلزم المحال المذكور
وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله ان لو لم
يكن له مطلوب اخر واما اذا كان فلا لجواز ان يسنح له كمال بعد كمال الى غير
النهاية ويحدث منه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان
الثالث فهو ان الحركة امر يحدث دائما وكل حادث فله علة فاعلة محدثة
فهي المحرك وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل لان المحرك
من جهة ما هو محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك
مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا
ومستفيدا ولا ينتقض هذا بمعالجة النفس ذاتها اذ المعالج النفس من حيث
ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج من حيث ما لها من المرض واستعداد
قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض متعالج
فموضوع التاثير والتاثر مختلف فيه واعلم ان الحركة يتعلق بامور ستة
وهي المتحرك والمحرك وما فيه وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان
وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة وهما المحرك
وما فيه الحركة كما فعله المص والانسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل
لكن المص قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة اقسام
باعتبار مقولة يقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة
هو ان يكون للموضوع في كل ان فرض من انات زمان تلك الحركة فرد
من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في ان اخر منها مخالفة
نوعية او صنفية وقد يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة

نفس السواد

وهذا باطل لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد كيف وذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء اخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا اخر فما اشتد السواد في سوادية بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل اخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة والمحل او الزمان وهو مح واتحاد الا شيئين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا او انتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليست ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد اخر اشتد منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد اخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى انه اي ان فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الايني في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه وهذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم في كل ان فهو بالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو

مح وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي بعينها على مذهب بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار هو مقدار بالعرض متضمن لجميع الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخطوط والخطوط الى السطح فالفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات او الآنيات ولا انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني منها في حال الحركة فضلا عن تتابع الآنيات منها او كونها غير متناهية ومما قررناه وبيناه قد ثبت عند البصير الحدوث وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة انقسام المقادير الى لا نهاية من الاجزاء المتشابهة في الحد والرسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت فيها الحركة او غيرها ولاثباته وجه اخر مذكور في الخلسة الملكوتية بيانه ان المتحرك ما دام متحركا له باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدء والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود فلو لم يتحقق في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محالة ينتقل من حد الى حد اخر بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية تفرض بين الحدود المفروضة

الغير المتناهية فيكون جميع الحدود من دكة وجميع المقادير متروكة وهذا اشبه بحال الطفرة حيث تقع في جميع اجزاء المسافة ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلا انتقاضه بما اذا فرض نقطة كراس مخروط مارة على خط من سطح فلا محرز تلاقي تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط لانقسامه وعدم انقسامها فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فبانه وان سلم انها موافاة بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في كل ان فرض من انات زمان الحركة لكن لا نسلم انه لا موافاة لها في ذلك الزمان فان ملاقات الغير المنقسم وان استحال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان وهذا كما ان الانطباق الآني لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير ولكن لانطباق الزماني بينهما مما يمكن بل يتحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة لما كانت كنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الى الشئ المتصل المستقيم او المستدير فلو لم يكن لها الا موافاة الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما تفعله ويرسمه متصلا واحدا بل اشياء غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة وحدودها موافاته لها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود اللازم منها لا غير واعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على ثبوت الحركة الاتصالية في الخارج مع وجوه انحلالها ليقاس عليها غيرها لان كثيرا من الشكوك الواردة على اتصال الجسم يبتني عليها فبانه فاعها تندفع تلك الشكوك كما وعدنا في اوايل الكتاب فمنها ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة والجواب ان امتناع وجودها في ان الوصول الى المنتهى وكذا في كل ان من الآنات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا

لان دفع الخاص لا يستلزم دفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم الى المنتهى فان قيل الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود العيني قبل الوصول الى الغاية ولا حال الوصول اليه لما مر ولا بعده لما مر فلا يتصف بالوجود العيني قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية آنا قبل الوصول اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به اعم من ان يكون آنا او زمانا اخترنا ان نفسها موجودة في نفس زمان هو قبل آن الوصول الى الغاية وظرفها موجودة في ذلك الآن وكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تامل سيظهر لك ومنها انه لو كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في الحال اي الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة بهذا المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نسلم ان الحركة المستقبلة معدومة في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس الا اتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يراد ان وجوده مقارن بوصف المضي فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء وان كان مقارنا بوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في زمان لا يكون موجودا في الماضي وعليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس الى الآن لا في نفس الماضي ولا بحسب الواقع مطلقا فينسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الآن ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق فالآن انما يكون ظرفا للسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم لسلب مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل من الحركة حركة في الكم

كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر على وجه يكون للزيادة
مداخلة في الاصل مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما
يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج
بقولنا بسبب اتصال جسم آخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة
في الاصل يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج
وبقوله مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار خرج السمن فانه في العرض والعمق
وبقوله على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه
وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع اقطاره
على التناسب كما في سن الشيخوخة وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو
وههنا بحث مشهور تقريره ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شيء ثابت
او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او
المجموع اما الاول فهو مح لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة
لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الثابت كل المادة
او الثابت هو البعض الذي كان منها كالاصل والتغير انما يقع في الزائد
والاول باطل لانه دائما يتصل به شيء وينفصل عنه آخر والجسم غير باق مع الفصل
والوصل وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به وشبهه فان صار الكل متصلا
واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء
وعلى بعض آخر بجواز التغير والتبدل مع اتحاد الطبيعة والماهية وان لم
يتصل ولم يتحد به فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث وهو ان
يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذ لم تكن المادة باقية مح لا يكون المجموع
باقيا وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع
شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وبازائه
مراتب في الزيادة هي افراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة فاذا يلزم
ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وهو مح

ولا الصورة باقية صح

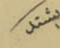
ويمكن ان يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظة
للصورة النوعية الشخصية واجزاء متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة
فالمتحرك في النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قوله ان
الزيادة الغذائية لما وصلت اتصلت بالاصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض
اولى بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل فجوابه ان الاصل ربما يتميز عن الزيادة
في الاستحكام والقوة فهو باق مع الصورة النوعية مبدأ الامتداد تلك الزيادة
وتحليلها فيصير تلك الزيادات والانتقاصات كالصفات المتعاقبة على ذلك
الاصل ويؤيد ذلك ما يؤول اليه كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء من
ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع
هو النامي بمعنى انه الزائد في مقدار خلقته بسبب مادته لا المادة ولا المقدار
فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل
مجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة الباقية فقط واعترض عليه المحقق الدواني
في شرح الهياكل بان هذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل
الموضوع بزوال تشخص منه وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع اقول
لعل الشيخ اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية للشخص او يكون مراده
من النوع هو النوع على طريقة المسامحة المشهورة لان المتحرك هو القابل
للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة على رأيهم فكيف يكون شيء واحد قابلا
وفاعلا الا ان نقول هي محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها على بعض
المادة الاولى ولا فساد فيه لاختلاف الحيثيتين ويجيء شيء آخر وهو ان اثباتهم
الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم بتجدد بدن الانسان حيث ارادوا
اثبات ان نفسه غير جرمية وقد انكر صاحب المطارحات الحركة
الكمية واستدل على نفي النمو والذبول بان النمو انما هو بتخلل بعض الاجزاء
في الجسم والاجزاء الاولية مقدارها باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء
الواردة فليس ههنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار

الى جسم آخر مثله والذبول انما هو بتحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله
عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية على مقدارها
وانما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلاح الامر فيهما عن حركة لبعض الاجزاء
الخارجة الى اجزاء الجسم بالاتصال وحركة لبعض اجزاء الجسم الى الخارج
بالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية واجاب
عنه الكاتبي في شرح الملخص بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت
عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في
منافذها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار
هذا مكابرة وقد حاكم سيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة العين
بين المعترض والمجيب بقوله ان كان اتصال الزائد بعد المداخلة
بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قاله
المجيب والا فالامر كما قاله المورد وقال المحقق الدواني ان الجسم النامي
ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين وبقاء صور
البسائط في الممتزجات كما قرروه في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا
واحدا في نفسه ثم على تقدير التسليم فلابد من ان ينعدم المتصلان ويحدث
جسم آخر متصل كما حقق في مقامه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث
جسم آخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدل
الموضوع وان اراد بكونهما متصلا في نفسه المداخلة التامة فذلك
لا يحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلا اذ
المقدار الزائد قايم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة انتهت عبارته ولقايل
ان يقول الاتصال ههنا بمعنى صيرورة الجسمين جسما واحدا طبيعيا
منقسما الى اجزاء مقدارية متشابهة المهية متحدة الوجود قبل
القسمة وان كان مركبا من اجزاء اخر متباينة المهية والوجود فالا
تصال بهذا المعنى يمكن ان يتحقق بين الغذاء والمغتذي بعد فعل الغاذية

وصيرورة

وصيرورته شبيها بالمغتذي والجسم النامي متصل واحد في نفسه بمعنى
ان له اجزاء ذهنية متحدة المهية والوجود وان لم يكن متصلا بمعنى
عدم تركيبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب
انعدامهما وانما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الآخر وقال العلامة القوشجي
في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة كمية موضوعها باق بعينه
فان زيدا الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد
الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان
العظم والصغر في مقدارهما وهو ليس من مشخصاتهما وكذا الحال في
السمن والهزال في ان موضوعهما شخص واحد وقد شنع عليه كل من نظر
في كلامه بانه لو اراد بقوله ان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب
ان نفسهما المجردة واحدة فمسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست موضوعة
للحركة الكمية وان اراد ان هذا البدن بعينه ذلك البدن فمم كيف وقد تبدل
كثير من اجزائه الاول وانضم الى ما بقي اكثر منه اقول له ان يقول ان
النامي هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذي يكون
به جنسا وان لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد اشرنا اليه قبيل هذا
وتشخص المجموع من حيث هو المجموع وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص
النفس ووحدتها واذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدق عليه
انه متكم واذا كان محفوظة الوحدة الشخصية متزايدة الكمية ومتناقصها
فيصدق عليه انه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء الموضوع
وتوارد افراد المقولة عليه الآتي لو تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق
مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من اتصاف الموضوع بفرد زماني
تدريجي مما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون الكم الغير
القار منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول
مرادهم من الغير القار ما يكون غير مجتمع الاجزاء وجودا وثباتا معا

لا بحسب الحدوث فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان كان تدريجي
الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة خطين
عن خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان
من قطع الجسم لشيء وفيه نظر اما اولا فلان معنى ازدياد الشيء في الكم
او انتقاصه فيه ليس هو ان يكون هناك كمية واحدة بعينه وقد
انضمت عليها كمية اخرى او انفصلت عنها فان هذا ممتنع كيف وقد علمت
ان المتصل بالذات مما يعدم بطريان الوصل والفصل عليه والمعدوم
لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشيء بحيث
يتلبس في كل آن فرض بفرد لا يكون هذا الفرد حاصلا له في آن اخر سابق
عليه او لاحق به فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم كمية حادثة متدرجة
باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يندفع النقض عن الخط الحاصل من حركة
الكرة على السطح المستوي فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى
ان يجاب بان المراد من غير القار ما يكون كك بالذات بمعنى ان لا يتصور
كونه دفعيا اصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما
من شيء من تلك الامور الا يوجد له فرد ثابت فعدم القرار مما يعرض
لها بتبعية الحركة اعلم ان العلامة الشيرازي جعل في شرحه لكليات
القانون السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية اذ قال واما الحركة
في الكم فهي اما ان تكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي الى الازدياد
اما ان تكون لورود مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا يكون كك
وهو التخلخل والتي الى الانتقاص اما ان يكون بانفصال شيء من المادة وهو
الذبول او الهزال او لا يكون كك وهو التكاثف وحركة في الكيف
كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية ويسمى هذه الحركة استحالة
ويجب ان يعلم ان تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات بل انما تقع فيما
يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى ان محله يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه



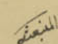
يشتد اذ قد علمت ان ذلك مما لا يتصور وحركة في الاين وهي انتقال
الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين اخر على سبيل التدريج
ويسمى نقلة وهو ظ وحركة في الوضع وهي ان يكون في الجسم المتحرك
حركة على سبيل الاستدارة فان كل واحد من اجزاءه يباين اجزاء مكانه
او ما في حكم مكانه من نسبته الى غيره من الاجسام وقد تلازم كله
مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج
ولم يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا
بهذه الحركة فلا ينقض عكسه بالكرة المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا
في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطاره بشرط ان لا يفارق مكانها
وكذا البيضي اذا تحرك على قطره الاطول والعدسي اذا تحرك على قطره
الاقصر وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القايم اذا تحركا على سهميهما
وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا لكن احديهما يكون بالذات والاخرى
بالعرض كالكرة المدحرجة والشخص القايم اذا صار قاعدا فلا ينقض
طرده بالثاني كما توهم وليس قوله ويلازم كله مكانه داخلا في التعريف
كما زعمه صاحب الحواشي بل لتخليص مادة المثال عن غير هذه الحركة لئلا
يقع الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة
والا لكان الانتقال فيه اما من شخص منه الى شخص اخر او من نوع
الى نوع اخر فان كان الاول فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها
بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الثاني ففي كل
آن يتحقق جوهر اخر لامتناع تحقق الاتصال الواحد في بين امور
متخالفة بالماهية فيكون بين جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية
بالفعل وهذا مح وهذا بخلاف الكيف فانه مما يقبل الاشتداد والتنقص
فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة من مبدء زمان الحركة الى منتهاه
ولا يكون له جزء ولاحد الا بمجرد الفرض وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة

التحرية

الى المحل الذى يتقوم بدونه فلا يمكن للصورة بالقياس الى المادة
فالكون والفساد لا يكون بحركة والبواقى من مقولات العرض لا ينتقل
الا بالعرض اما الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة
فهى متحركة بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك فى السخونة فقد انتقل
من الاشد الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال
من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من
الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمى ومن الاشرف فى الوضع الى الاخس
فيه تابع للانتقال الوضعى واما الجدة فتبدل الحال فيها انما هو اولا فى
الاين فالحركة فيها بالعرض لا بالذات فالحركة اولا فى العمامة بحسب
الاين ثم فى التعمم ثم فى التسلح ثم فى التسلح واما متى فان وجوده للجسم بتوسط
الحركة فان كل حركة كما سيأتى فى متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى
متى اخر وهو محال واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة
خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت عن هيئة غير
قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل امهال فى تلك الهيئة مثلا ان
كانت الحركة من التسخن الى التبرد وكان الجرم فى تسخنه تبرد فانه لم
يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك فى مقولة ان ينفعل فان كان
قد ترك التسخن فالحركة فى غير مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار
فى التحصيل فى نفى الحركة فى مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول
توضيح ذلك ان الحركة فى كل مقولة كما مر عبارة عن ان تكون للموضوع
فى كل ان من انات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور
فى غير القار من المقولات كمقولة متى وان يفعل وان ينفعل وكذا
الحال فى كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة كالحركة و
الزمان اذ لو تحرك شئ فى مقولة متى مثلا للزم ان يكون له فى كل
ان يفرض من زمان حركته سنة او شهرا او غير ذلك فيكون انتقاله

من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعيا وعلى هذا القياس حكم المقولتين
الباقيتين اذ يؤخذ فى مفهومهما التدريج وعدم الاستقرار فانهما التأثير
والتأثر على نهج التجدد والانقضاء وحكم المسافة من حيث انه مسافة لكن
فلو تحرك الجسم فى المسافة من حيث انه مسافة لكن فلو تحرك الجسم فى المسافة
من تلك الحيثية يلزم ان يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل
دفعيا بالبيان المذكور وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال فى الشفا
يشبه ان يكون الانتقال فى مقولة متى دفعيا بالبيان المذكور ان لا انتقال
من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل
حركة باعتبار المحرك فهى اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان
تكون موجودة فى المتحرك من حيث انه متحرك او لا تكون موجودة فيه
من تلك الحيثية فالحركة فى الاول ذاتية وفى الثانى عرضية وكل حركة
ذاتية فهى اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة
فى المتحرك بما هو متحرك اما ان تكون باعتبار كونها مؤثرة مستفادة من خارج
اى امر مباين للمتحرك فى الاشارة الحسية او لا يكون فان لم تكن مستفادة
من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون فان كان لها شعور فهى الحركة
الارادية سواء كانت على نهج واحد كما فى الافلاك او على نهج واحد كما فى
الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهى الحركة الطبيعية سواء كانت
على نهج واحد كما فى العناصر او على نهج واحد كما فى النباتات وان كانت
مستفادة من خارج فهى الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة
الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسرى اليها يكون القاسر علة معدة له
ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية او للميل القسرى لانتفى كل منهما بانتفائه
وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت امرا متجددا والذات
متدرج الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت على طراوة تامة

كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة اذ هى متجددة شيئا فشيئا
والثابت من حيث انه ثابت لا يكون علة للتغير كما بيّنا فى اقتضائها
للحركة يجب ان يلحقها ضرب من تبدّل الاحوال لان للحركة جهتان احديها
حيثية ذاتها وهى توسط الجسم بين مبداء المسافة ومنتهاها وهى بهذا
الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى اخر والثانية حيثية
النسبة الى تدرجها وهى بهذا الاعتبار ثابتة متجددة مقتضية غير ثابتة
فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى
وهذه الحيثية مستندة الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام فى استناد هذه
الى تلك عايد بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة هى
مجموع امرين احدهما ثابت وهى الطبيعة وثانيهما متجدد وهى الوصولات
الى حدود متجددة متبدلة يكون تلك الوصولات حالات غير ملايمة
للطبيعة والالم تصر متحركة فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات
العود الى الحالة الطبيعية وعند حصولها تنقطع لانتفاء احد جزئى
علتها وهى الحالات المتجددة ولما كان العلة ذات جهتين جهة ثبات
وجهة تجدد ذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع الثابت للثابت
والمتقضى للمتقضى ولقايل ان يقول الكلام فى علة تجدد الحالات الغير
الطبيعية كالكلام فى علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة
مع كل حالة غير ملايمة علة الحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى
غير تلك الحالة لئلا يلزم الدور فلا يزال الحالات موجبة للحركات والحركات
معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر الى ان يعود الطبيعة
الى الحالة الطبيعية وكذا الكلام فى النفس بالنسبة الى الحركة الارادية
وذلك لان النفس فى ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة
الارادية مقتضى النفس فلا بد من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو
التصور الكلى لان نسبته على جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية



المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة
وتجدد كل من الارادة والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت
فى الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان يكون فاعل
الحركة ثابتا محضا بلا تبدل حال بعد حال كذا حكم القابل لها فكلما
نبّه فى تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان نبّه مثل ذلك فى تصحيح
نسبتها الى القابل **فصل** فى الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة الاول
انية الزمان الثانى فى تحقيق مهيته والثالث فى بيان كونه غير
مقطوع البداية والنهاية وقبل الخوض فى المطالب ينبغى ان يعلم ان
الناس قد اختلفوا فى الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له
وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده
منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم
من جعله جوهرا قدسيا غير جسمانى وفرقة منهم زعمت انه واجب
الوجود لذاته ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون
له عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار فهو اما نفس الحركة او غيرها
فهذا تفصيل المذاهب واما حجة كل فريق فحجة المنكرين لوجوده
امور الاولى انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع التقدم
والتاخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود
الحادث ووقت عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا
وهو محال واذا كان منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو
كان حاصلا بجميع اجزائه لعاد المحال المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه
مستقبلا وهما معدومان لا محالة واما الآن الغير المنقسم المعروف
فلم يكن له وجود اما عندنا فلانه طرف الزمان والشى اذا لم يكن موجودا
امتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا يوجد
الا اذا وقع قطع لذى الطرف والزمان عندهم غير مقطوع من الجانبين

فى التنبيه على ٢

والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل
ولا يلزم من دفع الاخص دفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم
ان يكون في المكان او في طرف منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم
ان يكون موجودا في الماضي او المستقبل او في الآن الذي هو طرفه الحجة
الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل البعض كما بينا
فتلك القبلية لا تكون بالذات اما اولا فلان العلة من حيث هي علة يجب
الحصول مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر
واما ثانيا فلان الجزء المفروض علة اما ان تكون علة لمهيته الجزء الآخر
او للازم من لوازم مهيته او لامر عارض له او نقول هكذا اما ان يكون
علة الجزء المتقدم لمهيته او للازم من لوازم مهيته او لامر عارض له فعلى الاول
يلزم كونهما متخالفين بحسب المهية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو مح
فكل جزء نفرض في الزمان يجب ان يكون مخالف المهية للجزء الآخر
لكن الاجزاء الممكنة الانفراض في الزمان غير متناهية ولتخالفها بحسب
المهية لا يتوقف امتياز بعضها عن بعض على الفرض فلا يمكن له من الانقسام
الغير المتناهية يجب ان يكون حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من
تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة
بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هف فيلزم تركب الزمان عن
الآنات المتتالية المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد
بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض لمهية الجزء
المتاخر او كون علته لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد امسا والامس
غدا وذلك مح وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون بعينه متقدما
كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك
القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هف فثبت ان
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا



فهو
بالشرف لعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر اذ ليس بالزمان بعضها على
بعض ليس بالعلية ولا بالطبع لان اصناف التقدم منحصرة في الخمسة بالاتفاق
الفلاسفة فيكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا
الى غير النهاية والجواب ان المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء
الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر ... لاجل اقترانهما
بجزئين يكون احدهما قبل والآخر بعد واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان
فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان لان اخذ التقدم والتاخر من العوارض التي
تعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة امر آخر معها فما به التقدم والتاخر
هو نفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتاخر هي او غيرها فكل جزء
من اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان ذات الباري
وهو نفس الموجود والوجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المتصل
والاتصال باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية فان
المعين اذا كانا جميعا غير جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية
بينهما امر ثالث هو جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزءا منه كان
ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعية باعتبارين فان قيل فالزمان
اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا وكل ما كان كذلك فهو من المضاف فالزمان
مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار
يقتضي التقدم والتاخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي
ان يكون معروضا لهذين الوصفين لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر
كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد للاشياء
لا انها محض الاستعداد حتى تكون من مقولة الاضافة هذا ما ذكر في هذا
المقام فظني انه يعود اشكال علية بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان
كون بعضها متقدما وبعضها متاخرا مع تشابهها وتساويها في الحقيقة
النوعية لا بد له من امر زائد على ذاتها يكون سببا لامتياز بعضها عن بعض

والا يلزم الترجيح من غير مرجح والجواب بان اجزاء الزمان يمتاز بعضها
عن بعض بذواتها الشخصية وهويّاتها غير متباينة فانه ان جاز هذا جاز
ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انهما يمتازان بذواتهما من دون مميز واجزاء
الزمان اشتركت في الماهية والمحل فلا بد من مميز والحق في الجواب ان الزمان
متصل واحد في الخارج ولا جزء له بالفعل والا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة
الى مميز خارجي ليمتاز شيء منه عن شيء واما بحسب الوهم التصور فانه يمتاز بعض
اجزائه عن بعض بالتقدم والتاخر والقرب والبعد مما يوجد في الوهم مبدأ لها
والبعد عنه ولا يبعد ان يمتاز ايضا بسبب كوكبية في الاجرام السماوية من مقابلاتها
ومقارناتها وغيرها من الاوضاع التي تحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول
من الزمان ما به يتقدم الاشياء بعضها عن بعض ويتاخر بعضها عن بعض بالتقدم
والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر بهما معا وهذا المعنى لو كان موجودا
لكان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير مع ان هذا المعنى يوجد في غير
الجسمانيات والمتغيرات فان الباري تعالى يصدق عليه انه قبل كل ما حدث
عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا النظر عن ساير اقسام
التقدم من العلية والشرف والطبع وجردنا النظر الى ذاته تعالى لكان
موجودا مع عدم الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها فكانت قبلية
تارة ومعية اخرى كقبلية ساير الاشياء ومعيتها فاذا كانت هذا النحو
من القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا ان حصول
التقدم والتاخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة والجواب
ان نسبة الباري الى جميع الموجودات نسبة واحدة هي المعية الغير
الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى الباري القيوم
فكانها توجد بالنسبة اليه تعالى مرة واحدة واما حدوثها فلا في زمان واما
كاينات فكلا في زمانه فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد
وعن نسبته تعالى الى الكاينات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات

بعضها

بعضها الى البعض يجيء واما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان
الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب
الوجود لذاته اما الكبرى فظاهر وبيّنة واما الصغرى فلانا لو فرضنا عدم الزمان
قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانية فقد لزم من فرض
عدمه فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان تناقض والجواب ان استحالة مطلق
العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان
لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته ان يعدم بعد كونه موجودا واما من ظن
كون الزمان جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون
الالهي وشيعته من الاقدمين فمبناه التحرز عن مضايق الشبه الواردة على
مذهب المعلم الاول من كون الزمان مقدار الحركة قالوا لا يقع في حد ذات
الزمان تغير اصلا اما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات والحركات فلم يقع فيه شيء من
والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت
لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انما
من قبل تلك المتغيرات واستصوب ذلك الراي الامام حيث قال في شرح
عيون الحكمة ان الذاهبين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار
الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا
بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب عندي في الزمان ذي المدة
هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا
نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمي بالسرمد
من هذا الاعتبار وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات
فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة
معه فذلك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم
البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك
فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب ان هذا الظن ينفسخ بما سيأتي

استحالة نحو خاص من العدم لذاته
لا يقتضي صح

من تحقيق مهيته الزمان وانها مقدار لما هو ذو تقدم وتأخر في ذاته لا يوجد المتقدم
منه مع المتأخر بحسب الذات ومهيته متعلق بامر متغير لذاته بعضه فائت
وبعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل حدوث امر فامر لا يكون
الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا كيف ولو
لم يكن الزمان متقضيا سيالا في ذاته لكان الشيء الذي حدث الان فهو قد حدث
في زمن الطوفان وح لا يكون بين الاشياء تقدم وتأخر وهو مما يدفعه الحس
وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما ومتأخرا بالذات لا يوجد
التقدم والتأخر في شيء من الاشياء بالعرض وذلك الشيء هو المسمى بالزمان ولما
كان الزمان متقضيا متجدد الذات استحال ان يتعلق وجوده بالمفارقات
عن المادة اذ لا تجدد ولا تنوع في عالم القدس فضلا عن ان يكون هو بنفسه
جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ووهم من جعل الزمان جسما هو الفلك
الاعظم لزعمه ان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك والمقدمتان على
تقدير حقيتهما لا ينتجان الا ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك
واما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل عليه بامرين الاول ان
الزمان متقض متجدد والحركة ايضا كذلك والجواب اما اولا فبان المو
جبتان في الشكل الثاني لا ينتجان واما ثانيا فبان الاوسط غير متكرر
اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة بالعرض كما هو رأي الجمهور
وبالعكس كما هو رأي بعض الناس الثاني من لا يحس بحركة لا يحس بزمان
والجواب ان هذا لا يوجب الاتحاد فان ههنا وجوها من المغايرة والفرق
بينهما تدفع كونهما واحدا منها ان الزمان يصح ان يؤخذ في حد الحركة السريعة
دون العكس ومنها ان الحركة تكون اسرع من حركة ولا يكون زمان
اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا
ومنها ان جزء الزمان زمان وجزء الدورة ليس بدورة ومنها ان الحركتان
قد تتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد ومنها ان السريع

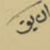
هو الذي

هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر لا في حركة اقصر وكذا حكم الحركة الادوارية
الفلكية فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها
واما التحقيق ما ذهب اليه اهل الحق فيه ففيه برهانان اما الاول وهو المناسب
لمسلك الالهيين وهو الذي ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من الاشارات
فتقريره ان الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء آخر فاذا صار موجودا كان
ذلك الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار
اقترانه مع وجوده فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته
قد توجد مع ذات المتأخر بخلاف قبليته كالاب بالقياس الى الابن فان جوهر
الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن واما قبلية الاب فلا يوجد مع جوهر الابن
فاذا قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه بطل ايضا لظهور
بطلانه بما ذكرنا من ان ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم وذلك
عند كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتأخر اذ قد يكون بعد
وجوده ايضا ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس
عدم المتأخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجود
الاب مع عدم الحاصل لا بعينه بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما
الى ابنه بل متأخر عنه ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد
وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته
اذ كل صفة يتصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا بد لها ان تنتهي الى ما
يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات
للقبلية والبعدية امورا متفاصلة غير منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقا
على لاحقه ولحوقا بسابقه اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة يكون
بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فاذا تحقق قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة
على سبيل الاتصال والانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض

بالذات لتلك القبليات والبعديات امر لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال
بحيث يستحيل انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل
وجزء آخر منه لذاته بعدم ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدا والبعد منه
قبلا وهذا هو المعبر بالزمان واما البرهان الثاني المناسب لمسلك
الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه المص بقوله
اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار اي مرتبة من السرعة
وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا في الاخذ والترك
وجدت الحركة البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة
والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها وربما اتفقتا في احديهما فقط
فيتفق مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معها اخرى على مرتبتها
من السرعة واتفقتا في الاخذ والترك وجدتهما قاطعة لمقدار واحد
من المسافة وان ابتدأت احديهما ولم يبتدئ الاخرى ولكن تركتا معا
او يكونان على عكس ذلك وجدت احديهما يقطع مسافة واقل مما يقطع
مسافة الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها
امكان اي امر ممتد ويسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل
منها ببطوء معين وليس هو نفس شيء من المسافة او الحركة او السرعة
والبطوء فان كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف
فيه واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا البرهان بانه
قد اخذ فيه السرعة والبطوء الماخوذ في مفهومهما الزمان وكون الحركتين
معا في الاخذ والترك وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي
لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان
المط بهذا البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه مكية
للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر الانية
خفي المهية والعلم بوجوده كاف في تحقق هذه الامور والمناسب ههنا

بعدم

والبطوء


ان يؤ

ان يق ان الغرض ههنا اثبات الزمان على وجه يترتب عليه اثبات كونه
مقدار الحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود
الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج يعترفون بكون شيء
مع شيء ويكون حركة اسرع من حركة وانما يتوقف ذلك على ملاحظة
الزمان في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او ذهنيا فيمكن ان يجعل
ذلك ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج والحق ان المتوقف على
ملاحظة الزمان انما هو تصور حقايقها لا العلم بوجودها وذلك من البديهيات
الغير المحوجة الى ملاحظة الزمان عينا او ذهنا والماخوذ في البرهان
انما هو هذا لا ذاك وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا نصف
المسافة بعينها او كل من السرعة والبطوء بعينه حصل امكانا متساويان
كل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا وايضا فان في الوجود حركات كثيرة
مختلفة في الاخذ او الترك او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك
الحركات وتركها مختلفة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان
بالذات فهو مقدار اذا كان متصلا واحدا وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا
اما ان قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده
قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرهما من الاشياء وهذا
يدل على ان قبوله لهما انما هو بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما
الى امور غير منقسمة لادى ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا يتجزى
لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول
كل مقدار اما ثابت اي قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير ثابت
وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا
ثابتا لكان اما مقدار المسافة او لمادة المتحرك وكل منهما باطل اذ على الاول يلزم
كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية
في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانه

ح

بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطاء وفي النجاة بعكس
ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكان بزيادته زيادة المادة
ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المباحث
المشرقية بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطاء حتى يلزم ان يكون
الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل مما في الابطاء لان الاسرع هو الذي يقطع
المسافة في زمان اقل فاذا التصحيح ان يق لو كان هذا المقدار للمادة لوجب
ان يزداد المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطاء اعظم لان هذا المقدار في
الابطاء اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يق معناه
لو كان هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم ان يكون ما هو الاسرع في الحركات
الطبيعيه وهو الذي يكون مقدار جسميته اكبر لشدة الميل الطبيعي فيه كما
سنبين في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار وليس كذلك بل الامر بالعكس فان
ما هو الابطاء فيها وهو الذي جسميته اصغر وميله اضعف يكون ازيد في
هذا المقدار فههنا امكان مقدر غير ثابت وهو المعني من الزمان فثبت
انيته واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق مهيته الزمان فهو ما اشار اليه
بقوله وهو مقدار الحركة لانه ثبت انه كمية متصلة وكل كمية متصلة فهو
لا يخ اما ان يكون مقدار الجسم او الهيئة قارة من هيئات الجسم او يكون مقدارا
الهيئة غير قارة منها لا سبيل الى الاول اي كونه مقدار الجسم او الهيئة قارة
لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدار الجسم او الهيئة قارة
قيل لانه يلزم ح ان يوجد الشيء بدون مقداره اللازم له اذ مطلق المقدار
لازم للشيء ذي المقدار كما يحكم به الفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في
حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية
يكون الكم الغير القار مقدار الجسم القار ويبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره
ورد عليه كما هو منقول في الحواشي الفخرية بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم
ليس قار الاجتماع اجزائه لعدم افراد كميته هذا الجسم غير مجتمعة وهذا يقتضي



غير قارية فرد من افراد الكم في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يق
ان الكم الذي يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجي لا يخ المتحرك عنه
في زمان حركته وافراد انية يتلبس المتحرك في كل ان بواحد منها فلا
يلزم ح خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الان بخلاف ما اذا كان الزمان
مقدار الامر قار فانه الحقيقة يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره في كل ان فرض
اذ لا يكون للزمان فرد اني اصلا فهو مقدار الهيئة غير قارة وكل هيئة
غير قارة فهي الحركة هذا موافق لما ذهب اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار
بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور
لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدارا لنفسه واما ايراد النقض على كلامه
بسائر الامور التي تحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي تقع فيها
الحركة وكحدوث السطح الغير القار والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا قطع الجسم
شيء وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي على
ما ذكر في الحواشي الفخرية فمبني على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشيء
بالذات والاتصاف به بالعرض واما ما به اجاب صاحب الحواشي عن بعض
هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة تدريجية لا انية لا يحصل السطح الغير
القار اذا قطع الجسم بشيء اذ القطع تدريجي والحاصل في كل آن من زمان
القطع امر منقسم لاستحالة الجزء فالحاصل في كل آن مجتمع الاجزاء لا غير
قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح مم لما عرفت من ان زوالها
عن موضع الملاقات لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي في زمان
الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفا فاقول فيه وجوه من الخلل
غير خفية على من استحضر الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ
في الشفا ليس الا نفي الملاقات الآنية عن الكرة للسطح في زمان حركتها
عليه لا نفي الملاقات الزمانية بينهما عنها فالزمان مقدار الحركة ولهذا
من غفل عن الحركات غفل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم

من المتالهين على ما حكى المعلم الاول واما المطلب الثالث الذى هو كون
الزمان غير مقطوع البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية
له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد
مع البعدية فهى زمانية ومعروضها بالذات نفس اجزاء الزمان لما ذكرنا
من ان معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذى وصف بالقبلية
لزوال هذه الصفة منه اذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقا
غير اجزاء الزمان كالفاعل وغيره اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا ولا نفس
وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر اخر اذ قد يتحقق ايضا بعد البعد
فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجامع مع البعدية
يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان
هف فرض عدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا قول المعلم
الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به
وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع
القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هف
ولما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم وفا القول
فى الجسم والحركة كالقول فى الزمان وهذه احدى الشبهات للقائلين
بقدم العالم ويمكن دفعها بما تشبث به طائفة من المتكلمين من ان تقدم
عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض اخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان
بل هو نوع اخر غير ما بالزمان وبالشرف والرتبة والعلية والطبع
فكما عقل نوع اخر من التقدم فى الزمان بحيث لا يستدعى زمانا فليعقل
مثل ذلك فى تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك
التقدم زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زمانى
كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتاخر

وكل قبلية لا توجد مع البعدية م

مجموع

نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر اخر غيرها واما ثانيا فلان الحوادث كلها
الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية
لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع
الحوادث من حيث هو مجموع مما لا وجود له فى الخارج فلا يحكم عليه حكما
ثبوتيا خارجيا بل بان يقرر اما ولا فهو انا لا نسلم ان الزمان لو كان له بداية
وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهى فى المقدار سواء كان
قارا او غير قار لا يستدعى المسبوقية بالعدم فكما ان تناهى البعد المكانى
فى مقداره لا يستدعى كونه مسبوقا بالعدم فكذلك حكم تناهى اجزاء الزمان
فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه وكما ان تناهى الفلك
الذى هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تاخره عن امر متقدم موجود او
موهوم خلاء او ملاء تاخرا مكانيا فكذلك تناهى الزمان الذى هو محدد
جهات الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زمانى
موهوم او موجود مقارن لشىء او غير مقارن تاخرا زمانيا وان كان
الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك
الاعلى شىء لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا
فى الخارج كما بينا فيجرى فيه اكثر البراهين المذكورة فى تناهى الكميات
من التطبيق والتضايف والوسط والطرف والحيثيات والاعتذار بعدم
وجود اجزائه مجتمعة غير مجد فى نفى جريان تلك البراهين لانه وان لم
يجتمع اجزاؤه فى حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض فى مدارك المحبوسين
فى مطمورة الزمان المسجونين فى سجن المكان لكنها فى الواقع موجودة
بوجود واحد متحقق بالنظر الى المبادى العالية على الزمان والمكان وما هو
اعلى منها مجتمعة التحقق متوافقة الحضور اذ لا فقد ولا غيبة هناك الا
للامور المستحيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى زمانى فهو
دفعى بالقياس الى المراتب الرفيعة وكذلك كل ما هو غايب عن مكانى فهو

فللحوادث الماضية بداية م

حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق في الزماني
والمكاني بالنسبة الى الزماني الاخر والمكاني الاخر واما بالنسبة الى
القدوس الحق ومقربي ملائكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا
كان الزمان في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا متصلا
قارا فلا مجال المنع جريان تلك البراهين ولقائل ان يقول لما كان التناهي
والنهاية من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل
كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان بالقوة فنقول ان كان للزمان
نهاية في الوجود كانت نهايته لا محة الان فلا يخ اما ان يكون وجود
الان مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان معية ومقارنة
في الوجود مع الان وهذا بط لان الزمان منقسم والان غير منقسم
فكيف يكون بينهما مطابقة واما ان يكون وجوده مقدما على وجود الزمان
فيكون الان بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما متضايفان
والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل والاخر بالقوة وهذه الشبهة
قد سنحت لي في سالف ايام التحصيل وقد عرضتها على استادي ادام الله
علوه ومجده فافاد ان الزمان على تقدير التناهي لا يلزم ان يكون
له طرف بالفعل فان التناهي قد يطلق بمعنى قطع الامتداد في جهة
تماديه وقد يطلق بمعنى تناهي العدد العارض للمقدار بسبب تجزيته
باجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثاني المعنى الاول كما في محيط
الدايرة فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل هذا واقول يمكن الجواب
عنها بوجوه اخر الاول انها منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها
ان كانت موجودة فلا يخ اما ان يكون التي بدايتها موجودة معها
وهو مح لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان لم تكن موجودة
كان احد المتضايفين بالفعل والاخر بالقوة فيلزم ان لا يكون شيء
من الحركات متناهيا هف الثاني ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا

لا يكون معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذاته من مقولة اخرى قد يعرضها
الاضافة وهو المضاف المشهوري فنقول لكل من الزمان المتناهي والان
الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما الحيث ان يكونا
معا في الوجود والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في وجودهما
دفعة في العقل الثالث انا لا نم ان الان له مفهوم محصل بل لا معنى له الا قطع
الزمان وهو امر سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود
حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما تعرض له باعتبار تحققه
في العقل وقد قلنا انه لا يمتنع وجود اجتماعه مع الزمان دفعة في العقل
واما ما تمسك به رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفا والنجاة والتعليقات
والمبدء والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين متفاوتين
تنتهيان مع بداية الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان امتنع فذلك
الامتناع ان كان عايدا الى ذات المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع
الى الامكان وان كان عايدا الى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز
الى القدرة وكلاهما مح فاذن هذا الفرض ممكن فلا يخ اما ان يمكن ان يبتدي
الحركتان العظمى والصغرى معا وتنتهيا معا او لا يمكن ومح ان تبتديا
معا وتنتهيا معا فلا بد من ان تختلف الصغرى عن الكبرى لشيء تختلف
به عنها هو مقدار ذو تقدم وتاخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان
وهكذا الى غير النهاية فبامكان وجود الحركات المختلفة يستدل على
وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو
ليس مسلكا برهانيا بل مبناه على قانون الجدل وانما يصح المخاطبة به مع
بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يضعون امتدادا ثابتا بين الاول
تعالى وبين خلق العالم ويسمونه اللاوجود كما يضعون فوق محدد الجهات
خلاء غير متناه فان للبرهن ان يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني
فيكون فرض وجود الحركة في اللازمان كفرض وجود الممتنعات بالذات

فان الانطباق على الزمان ماخوذ فى المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع
بالذات لايكون ما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وليس
قبل الزمان مكنة موجودة او موهومة حتى يتمكن العقل من فرض وجود حركة
او حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات الوهم وخرافاته فكان
للوهم ان يتصور كرتين محيطتين بالعالم يماس السطح الباطن من كل
منهما السطح الاعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحى احديهما ذراعا
وما بين سطحى الاخرى ذراعين وهذا التوهم لايوجب تقدير امتداد خلاء
او ملاء فوق المحدد فكذا حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان
لا يقتضى مدة ثابتة او عدما مستمرا فكما ان فرض الكرتين على الوجه المذكور
محال فكذا فرض الحركتين محال والشيخ ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر
حكمى بل على انه مسلك جدلى مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال
فى الهيئات النجاة ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا
نهاية وزمانا ممتدا فى الماضى بلا نهاية وهو بيان جدلى اذا استقصى
قاد الى البرهان

فى الفلكيات وفيه ثمانية فصول

فى اثبات كون الفلك محددا اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد
الواقع فى ماخذ الاشارة والاشارة فى الحقيقة تخييل الامتداد لا نفسه
لانه فعل المشير لكنه يطلق على سبيل المساعدة او بحسب الاصطلاح على الامتداد
الموهوم الذى اخذ من المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان
الابعاد التى تعتبر فى الاجسام وهى المتقاطعة على الزوايا القائمة
ثلثة ولكل منها طرفان فاطرافها الستة هى الجهات الست التى يقع
اليها الاشارة وهى قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كالمكعب وقد
تكون بالقوة والفرض كالكرة اثنتان منها طرفا الامتداد الطولى
ويسميهما الانسان باعتبار البعد الواصل بين راسه وقدميه حين هو
قايم وهو طول قامته بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلى راسه بالطبع

والتحت ما يلى قدميه بالطبع واثنتان طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلى اقوى جانبيه غالبا والشمال
ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبار ثخن قامته
بالقدام والخلف القدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فى سائر
الحيوانات بل الاجسام وان لم يتميز اطرافها كالفلك فانه قد يشبه الفلك
بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون احد قطبيه علوه والقطب الآخر
سفله وجهة الشرق الذى منها يظهر تلك الحركة يمينه تشبيها لها بما
من الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة الغرب شماله ووسط
سمائه قدامه وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول اثنتان من هذه
الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقيتان لان الفوقية والتحتية
ثابتتان بالطبع يتوجه بعض الاجسام فى حركته الطبيعية الى احديهما
والبعض الآخر منها المباين له بالماهية الى الاخرى ولهذا لا تتبدل احديهما
بالاخرى اذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتهما الى شئ خارج عنهما فليس
فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلى راس الانسان ولا تحتية التحت
باعتبار وقوعه فيما يلى قدميه بل الوضع الطبيعى للانسان هو ان يكون
كذلك فاذا انقلب هذا الوضع بالاشكال نتكاس لم يبق الانسان على الوضع
الطبيعى لا ان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية
فانها ليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس
الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق
جهة فوق او تحت اعتبرت معها اضافة الى شئ تارة فصارت
بها جهة والى مقابل ذلك الشئ اخرى فصارت بها جهة اخرى
مقابلة للجهة الاولى ولهذا تتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا
بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر كونها واقعا فيما يلى اقوى جانبى
الانسان وكون اليسار انما هى احديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلى اضعف

الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارا او بالعكس بانقلاب الاضافتين والى
ما ذكرنا اشار بقوله وبيانه اى بيان كون الفلك مستديرا ان ههنا
جهتين متقابلتين لا تتبدلان احديهما فوق والاخرى تحت فان قلت
لما كانت جهتا الفوق والتحت على ما قلتم تلى راس الانسان وقدميه
بالطبع فالتبدل يجرى فيهما كما يجرى فى الجهات الاربع الباقية وذلك
لان الشخصين القائمين على طرفى قطر من الارض يحاذى راس كل منهما
وقدميه على النحو الطبيعى فيكون الجانب الذى يلى راس كل منهما
يلى قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر
وكذا العكس فكيف قلتم انهما لا تتبدلان قلنا ليس ما يلى راس كل منهما
بالطبع هو ما يلى قدم الاخر بالطبع فان النسبة التى لراس كل من الشخصين
مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هى كنسبة قدم الشخص
الاخر معها والا لكانت نسبة قدم الشخص الاخر لو فرضناها موضع
راس الشخص الاول نسبة طبيعية وليست كذا فلا يكون نسبة
راس شخص الى ما يحاذى راسه من السماء كنسبة قدم الشخص الاخر
اليه وكل واحدة منهما اى من الفوق والتحت موجودة ذات وضع
غير منقسم فى امتداد ماخذ الحركة اى الامتداد الذى ياخذ ويقع
فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك اى موجودا
ذا وضع غير منقسم فى ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا وانما
قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك اى لو لم تكن
ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة
عن الوضع ولو لم تكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها ففى كلامه
لف ونشر غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح الميبدى من انهم جوزوا
الاشارة الى النقطة المتوهمة فى وسط الخط والى الخط المتوهم فى
وسط السطح والى السطح المتوهم فى وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركب المقادير



من الغير

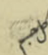
من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا فى الخارج بل يلزم احد
الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذى يتوهم المشار اليه فيه ولا
يخفى عليك ان كون الغاية فى الحركة الاينية اينا لا ينافى توجه المتحرك
الى الجهة فعلى الاول هذا الايراد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية
فى الكلام اعنى قولنا لكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان
الاجسام العنصرية يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى
جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول اليها
او القرب منها واعلم ايضا ان توجه المتحرك اما ان يكون الى موجود
بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وظاهر ان الجهة لا يحصل نفسها
بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما
قلنا انها غير منقسمة فى ذلك الامتداد اى فى امتداد ماخذ الحركة لانها
لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزءان فاذا صارت المسافة مقطوعة
ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته
فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون الابعد
دخل اصلا اذ لا اراد بالمقصد الا ما ينتهى اليه الحركة بوصول المتحرك
اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد
فان تحرك عن المقصد لم يكن البعد الجزئين من الجهة وان تحرك
الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة
ذات وضع غير منقسمة فى ماخذ الحركة واذا ثبت هذا تم حقية
المقدم فنقول فى بيان الملازمة ان كل واحدة منهما اما جسم او جسمانى
لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام فى امتداد ماخذ الحركة وجوب
كون الجسم قابلا للانقسام فى سائر الامتدادات فهى اذن موجودة
جسمانية غير جوهرية لابطال ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع
الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل بالعرض لحيدها وتعين وضعها

والى السطح

فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في داخل تجوف
ملاء متشابه اى جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد
فيه اختلاف اصلا كالجسم الذى لا يكون متناهيا او وجد فيه اختلاف
ولكن لا يكون تحدد الجهتين من حيثية اختلافه والاحتمال الاول
وان كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف
على استحالته والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة
تشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الامور
المخالفة بالذات فيه فلا يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام
كالنار والهواء بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة
لبعض اخر كالارض والماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم
لو كان تحددهما في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز ان يكون تحددهما
بتحدد ملائين متخالفين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين
لان كل واحدة منهما على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملاء واحد
لكن الحدود في الملاء الواحد فرضية صرفة وتعين بعضها لان
يكون جهة منها دون غيرها مع تشابههما في كونها فرضية ترجح
بلا مرجح فبقي الجهتان غير متعينتين لكنهما متعينتان هف وكذا
الحال فيما اذا فرض تحددهما بتحدد ملاء واحد غير متشابه كما يظهر
بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقة حسبما بينه غير
متعينة في خلاء ولا في ملاء متشابه انما يكون في اطراف ونهايات
خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات له او
لغيره كجهة التحت فانها تتحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخط
المار من المحيط الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذى
هو الفلك والتعدد المستفاد من لفظ الجمع يحمل على التسامح في تفسير
الملاء بالمتشابه بمجرد ما هو الواقع بلا توقف بيان المطلع على ما ذكره

ههنا ومتى كان كذلك اى يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف ونهايات
خارجة عن الملاء المتشابه كان تحددها بجسم كرى لان تحددها اما ان
يكون بجسم واحد او باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون
كريا لان الجسم الذى ليس بكرى لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل
غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلتان بالطبع فان الاجسام
الطالبة لاحديهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احديهما
ما يلى راس الانسان بالطبع والاخرى ما يلى قدمه بالطبع فهما طرفان
متقابلان لامتداد واحد ويلزم من ذلك ان احديهما اذا كان في غاية القرب
من جسم يكون الاخرى في غاية البعد عنه بالضرورة والا لتبدلت جهة السفل
بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة
اليه ولا يتحدد به اى بالجسم الغير الكرى غاية البعد اما اذا كان البعد
خارجا فظ انه لا يتحدد بالكرى ولا بالغير الكرى اذ كل بعد يفرض انه
ابعد الابعاد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب
البعد اولى بان يكون ذلك الجسم محددا له دون غيرها واما اذا كان
البعد داخلا فلان في غير الكرى لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخل
عن المحيط فان كل نقطة تفرض في المضلعات اذا كانت له غاية
البعد عن حد يكون له غاية القرب من حد اخر فان الحدود في الجسم
المضلع كالمكعب موجودة بالفعل فكل نقطة تفرض فيه ما يليه من النقطة
الوسطية الى واحد من السطوح يكون العرض الوسطية بالنسبة
الى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية غاية البعد بالنسبة الى
سطح فلا يوجد في المضلع نقطة هي غاية البعد فعلى هذا لا يرد ما قيل
انه ان اريد بغاية البعد الداخلي غاية البعد عن مجموع نهايات
الجسم من حيث هو مجموع فلا نسلم انه لا يتحقق في غير الكرى لجواز
ان يفرض في المكعب نقطة فتكون غاية البعد من مجموع نهايات

من حيث المجموع وان لم تكن غاية البعد عن كل واحدة منها وان اريد
غاية البعد عن كل واحدة من نهاياته فهذا المعنى كما لا يوجد في غير
الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية البعد عن كل قطعة
من محيط الكرة لانا نقول محيط الكرة سطح واحد والنقطة البعيدة المركز كلها
كلها اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقط قربا وبعدا بحسب الاجزاء
المفروضة في المحيط غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور
الغير المحققة غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد
جسما كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهي الفوق دون الجهة الاخرى
فلا يتحدد به جهة السفل فما فرضناه محدد الجهتين لا يكون محددا لهما
هف وان كان تحدد الجهات باجسام وجب ان يحيط بعضها ببعض
والا اي وان لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان
ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر في بعض الجهات وكل
ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون
غاية القرب من البعض الاخر في الامتداد الا الواصل بينهما والاولى
ان يقال ان لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فانما يتحدد
به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين بشيء منهما اصلا لان
البعد عنهما اما في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم
غير متحدد به كما علمت وغاية البعد الداخلي عن احدهما انما يتحقق
اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهي لا تكون غاية
البعد عن الاخر لان البعد الداخلي في احدهما خارج عن الاخر
والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير تحدد احدى
الجهتين بالقرب من كل واحد من الجهتين المتباينتين ان لا يكون
تلك الجهة واحدة معينة بل تكون جهة الفوق مثلا جهتين
مختلفتين يستلزم القرب من احدهما البعد عن الاخرى لان قرب



كل جسم يستلزم البعد عن الجسم المباين له لكن الفوق جهة واحدة
معينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض
الاخر فلا يكون محددا بقرب جسمين متباينين لا يقال لنا ان نكتفي في
تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج
الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع
ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين هما الفوق والتحت
لانا نقول لما كانت تانك الجهتان متقابلتين حتى ان اي بعد فرض
من احديهما كالفوق مثلا في كل جانب يمتد الى الجهة الاخرى التي
تقابلها وهي السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد
من احد الجسمين قربا من الاخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الوا
صل بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر تكون جهة حقيقية
مغايرة لكل من جهتي القرب والبعد منهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة
الحقيقية كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق
والتحت فقد علم ان المحدد لو كان اجساما فيجب ان يكون بعضها
محيطا بالاخر وبه يحصل المطلوب لان المحيط من تلك الاجسام اما
ان يكون كريا او لا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه واما
جهة البعد عنه فلا يتحدد اصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كري
لان مركز المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد
عن المحيط الغير الكري وان كان المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين
باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بيانه ويقع المحاط حشوا لا دخل له
اصلا في تحديد الجهة من حيث هي جهة وان كان وجوده ضروريا
لتعين نقطة المركز وقيامها به لا من حيث انها نهاية جهة السفل
وبين الاعتبارين فرق وان خفي على بعض فمحدد الجهات يجب ان
يكون جسما واحدا كريا ولزم مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة

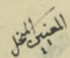
الحركة فيكون المحدد للجهات فلكا اذ لا نعني بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام
العنصرية المستقيمة الحركة فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة
ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة كان الفلك كريا لتحصل
المط وهو استدارة الفلك المحدد واما اثبات ما سوى الفلك المحدد
من الافلاك وبيان استدارتها فيحتاج الى نظر آخر طبيعي او هندسي
وللحكماء على كروية الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعليمية يؤدي
ذكرها الى التطويل واما ما نقل عن المعلم الاول وتمسك به صاحب
المباحث على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج
الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا لاحتاج الى فراغ
وموضع خال وان الكرة لا تحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات
وليس برهان فان البيضي لما كان متولدا من دوران القطع الناقص
على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره الاقصر فاذا
لم يكن الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل من الادارة عليه لم يلزم
الا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل
الشيخ الرئيس اعتذارا لكل من مفسري كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال
ثامسطيوس في تفسيره لكتاب السماء والله ينبغي ان يحمل كلامه على
احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرية لا تقع منها بوجه
من الوجوه خلاء وقد يكون ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك على قطره
الاقصر والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه
بهذا الاعتبار لا يخرج عن التحكم اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا
كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا على غير
قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل فلا محذور ومنه من
الاقناعيات ايضا قول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال
فهو اليق بالجرم السماوي اما ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه

الشيخ

اقدمها

اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها لما يحويه واحكمها في القوام
واصونها عن الآفات اما الاول فلان المتشكل به انما يتصف بالوحدة
الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال انما يتصف بكثرة عارضية غير طبيعية
اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة وان ما
بالطبع اقدم مما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف
على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف على اثبات شيء كما يظهر
بمراجعة الكتب الهندسية فيكون اقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي
جميعا واما الثاني فلانه ذو مبدء محدود هو المركز وذو غاية محدودة
هي المحيط وذو واسطة محدودة هي البعد بينهما ومتى زيد او نقص منه
لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه
يشتمل على شكل يكون قطره مساويا لقطره ولن يشتمل عليه شيء مما هو
مساو له في المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى
وانا لموسعون واما الرابع فلان القانون الهندسي دال على ان الاشكال
التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هي ابسط منها اعني المثلثات
ثم المثلثات قد تنحل بحسب تجزيتها الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع
متاتيا في الشكل الكري واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية معرض
للآفات بسبب عروضها للزاوية لخلو اطرافها عما يقويها على مقاومة المصادم
بخلاف الكري لتساوي جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في عروض
الآفة ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى فارجع البصر هل ترى
من فطور واما ان افضل الاشكال اليق بالجرم الفلكي فلان الجرم الفلكي
هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف
الاشكال فهذه حجة اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم
ابو الحسن العامري في كتاب الابحاث عن الاحداث والامام الرازي
في المباحث المشرقية فصل في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام

مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة اى بحيث يكون لبعض منها طبيعة ولبعض
اخر طبيعة اخرى فان بعضها من الافلاك وان اتصلت بجزء منه صورة كوكبية
او تدويرية او خارجية لكن ليس للباقى صورة مخالفة لتلك الصورة كما
فى المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة فى الاجسام على معنيين اخرين
احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس فيشمل
الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية و
المركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر ان يكون كل جزء مقدارى
منه مساويا له فى الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض الاعضاء
البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة
لا توجد فى الجزء او وجدت باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه لما اشترط
التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون فى وضع ذلك الاسم
وكذا فى حده لم يصدقا على جزئه لان جزئه غير مشارك له فى تلك
الصفة وان شاركه فى اصل الطبيعة فقط وفى اسم وضع لها وكذا
الفلك فانه اسم موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة
فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنده هكذا قيل واقول
لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور
لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة لما
مر بيانه فى مبحث الشكل وقد حلل بعضهم المعنى الاخير الى معنيين بتقسيم
الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال مندرج
الافلاك والاعضاء البسيطة فى المعنى الثانى دون الاول اذ فيهما
اجزاء مقدارية هى العناصر ولا يشاركها فى اسمائها وحدودها
اقول التحقيق ان الجزء المقدارى مطلقا ما يكون مساويا للكل فى الاسم
والحد كما مر جوابه ولا يكون حقيقة الفلك جزء مقدارى على ما حققناه
بل الجسمية كساير الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا فى شى من هذين المعنيين



المخل اليهما معنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات العنصرية كالياقوت
والاعضاء البسيطة ليست هى العناصر بل العناصر اجزاء جسمية تلك المركبات
من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون
الا ما يوجد معها الصورة النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت
كل من هذين المعنيين الا ما يكون الاسم والحد للطبيعة ماخوذة مع
صفة لا توجد فى الجزء كالشريان كما مر فلا فائدة فى تحليل المعنى الاخير الى
المعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اى الاينية ومتى كان الفلك
كذلك كان بسيطا اما بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل
ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه الحركة فانه متجه الى
جهة وتارك عن جهة اخرى وكل ما هذا شانه اى التوجه الى جهة
والترك عن اخرى على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة
قبله من حيث هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد
تحددها وكل ما يتحدد الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لان محددها قبلها
فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة
المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات
فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل
الاجسام التى هى ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد
يوجب كون ذلك الجسم مقدما عليها لان محدد الجهة لما كان سببا
لها يكون متقدما عليها وهى لا يتصور ان توجد متاخرة عن تلك الاجسام
فهى اما ان تكون متقدمة عليها او حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم
تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمتقدم على المعى متقدم
كما مر فى بحث التلازم بين المادة والصورة وذلك التقدم اما بالعلية
واما بالطبع وكلاهما محالان اما الاول فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية

على ما مع الشى [illegible]

كما يبين فى موضعه واما الثانى فلان المحدد كما سبق محيط بسائر الاجسام
وتقدم المحيط على المحاط يوجب امكان الخلاء كما سيجيء فى اثبات تكثر
العقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات
والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام بل من حيث انها ذوات
الجهات فيجوز ان يكون بالعلية بان يكون علة لها من حيث اتصافها
بهذه الصفة اللازمة لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات
الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد
ولا نعنى بالتقدم الطبيعى الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر
من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب ان يكون بسيطا
اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل
طبيعى او قسرى او البعض على شكل طبيعى والبعض الاخر على شكل قسرى
لا سبيل الى الاول والا لكان كل واحد منها كريا لان الشكل الطبيعى للبسيط
هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذى هو الطبيعة فى القابل الواحد
الذى هو الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا
متشابها وكل شكل غير الكرة وان كان مما لا زاوية له كالاشكال المفرطحة
والحلق ففيه اختلاف ابعاد عن المركز واختلاف مواد فى الطول والعرض
والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع واحد الا فعلا واحدا لكن لا يستشكل الامر
فى الكرة المجوفة الصادرة عن الطبائع البسيطة الفلكية او العنصرية
اذ يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات
الافلاك والعناصر يقتضى لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص
وهيولى كل منها ايضا لا تقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا
فى مادة كل منها مقدارا معينا فى موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلا
يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة فى حق ذلك الجسم فحصل

فى المجوفة لا يقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم
الفضلاء قد اراد التفصى عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة
فافاد قاعدة يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم
حصول كرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسمانى
كان اولا كرة مصمتة متشابهة تحصل فى شطر منه وهو من اقصى الثامن
الى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت وافرزت كرة مصمتة متشابهة
وبقيت فوقها كرة مجوفة هى الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى السابع
الى المركز هيئة اخرى مفصلة بها انفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة
ايضا فبقيت فوقها كرة مجوفة اخرى هى الثامن وهكذا حصلت هيئات
فى كل باق الى ان انتهى الى كرة الارض وليس شىء من هذه الهيئات
المفصلة المتضاعفة الواردة بعضها على بعض بصورة منوعة وتعلق
بكل باق من افراز والتفصيل نفس مجردة او صورة منوعة ولما كانت تلك الهيئات
تلك الهيئات وتعلقات النفوس والصور بالبواقى معينة ذاتية
لم يلزم خلو جسم فى مرتبة عن نفس او صورة تكون مبدءا ميل وضعى مستدير
او اينى مستقيم وبهذه الصورة تتصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج
لتبقى كرات غير مصمتة او غير متشابهة انتهت الفاظه اقول والعجب
ممن ارتاضت نفسه بالرياضيات الفلسفية وفنا عمره فى تحقيق المعارف
الحكمية ثم اتى بما لا يمكن تصحيحه بالكلام القياسى ولا هو يسد بدف
نفسه لوجوه من الخلل والخبط الاول انه يلزم على تصويره كون الوجود
اولا متعلقا بجسم واحد ليس له فى نفسه احوى النفوس والصور
الطبيعية غير الصور الامتدادية وانما اكتسب سائر النفوس والصور
بهذا الافراز بواسطة تلك الهيئات المفصلة وقد علمت بطلان هذا القول
بما سبق فى مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يستكمل
له وجود بمجرد الصورة الامتدادية ما لم يقترن به صورة اخرى طبيعية

ولا المادة تتقوم بمجرد الابعاد بل الابعاد تابعة في وجودها لوجود
صورة اخرى لسبق الابعاد الهيولانية كما يظهر بتامل حال التخلخل
بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية
الثاني ان تعلق كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم
المحلوف اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا متصلا غير متمايز
الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم الجسماني
هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان هيولى
كل فلك مخالفة لهيولى فلك اخر ولهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان يكون
نفس كل كرة عالية ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات
الكمالية الفايضة على السافلة اكثر مما على العالية وظاهر ان الجرم الاكمل
تفيض عليه النفس الاشرف فعلى قاعدتهم انه جرم الارض يلزم ان يكون
اكمل من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف
من نفس الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا
وشوقا الى المبدء الواهب وهو مستبعد جدا الخامس انه مما تقرر وتبرهن
عليه في الفلسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا
يتشبه به نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتتشوق اليه وان تلك
العقول مبادي فاعلية لذواتها فهي تلك الافعال ومفيض اجرامها
انما يكون تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارية
عليها العارضة لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم ان لا
يكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون حالها
كحال المتممات الفلكية لكن لا يبالي هذا التحرير بالتصريح به كما فعله السابع
ان ما ذكره ينافي قولهم كل جسم فله شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان
ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا
يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبايعها الثامن ان قوله

ولما كان

ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي
من المفروزات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس او صورة
مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس او الصور بالبواقي
متوقفات على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل منها على
ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنده فينهدم بناؤه وما هو بصدده من البيان
الى غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء او ينافي ما هو الحق في الواقع
ولو كان كل واحدة منها كرة لزم تحقق الخلاء في فرج تلك الاجزاء والاحتمال
ان يحصل من مجموعها سطح واحد كري متصل الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون
الفلك مجموع كرات متلاقية بينها فرج مضلعة على حسب تلاقي تلك
الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كري متصل الاجزاء لكن وجود
مثل هذا السطح ض وري ليتحدد به جهة الفوق هف ولا سبيل
الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحدة منها كرة بل يكون جميعها
او بعضها منها غير كرة يكون طالبا للتشكل الطبيعي عند زوال القاسر
فان القاسر لا يكون دائما كما بين في مظانه فيكون قابلا للحركة المس
المستقيمة فان تبدل الاشكال لا يتاتى الا بالحركة الاينية ومنع ذلك
الجواز كونه دفعيا مكابرة هف لانها متقدمة على الحدود تقدم الجزء
على الكل فلها مدخلية في تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة الاينية
وان كانت تلك الحركة على دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة
متحددة لا بها هذا خ بيانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة
متفارزة بعضها عن بعض لكان سطحه ايضا منقسما في الخارج الى
سطوح فيكون جهة الفوق متعددة يكون كل واحدة منها قائمة
ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة اينية
على اي نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان الحركة
الاينية في جسم يتوقف على وجود الجهة وتحددها بجسم اخر اذ على

تقدير عدم الجهة وعدم تحددها كانت الحركة الاينية ممتنعة فالدفع
ما في شرح القاضي من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها الاعليها
وكذا ما في الحواشي المحرر به عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة
المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو فعلية الحركة
المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم مما ذكرنا سابقا من ان مذهبهم ان
القاسر لا يكون دائميا فساد ما فيها ايضا من ان اللازم ح ان يكون ما على
الشكل القسري طالبا للطبيعي لو خلي وطبعه ويجوز ان يكون التخلية
مستحيلة في نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات واعلم ان للفلاسفة
في اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة كونه محددا للجهات
وقد مر بيانه والثاني من جهة كونه حافظة للزمان وبيانه ان حركته
لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لكانت اجزائه
متداعية لطبايعها الى الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية
وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا يزال يتغير
قوة طبيعة الكل ويضعف بسبب قوى طبايع الاجزاء وبالتدريج
الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها قوة طبايع الاجزاء ويتحلل فينقطع
الحركة بزوال سببها هذا وهذا الحكم وامثاله المذكورة في الفصول
الاتية من احكام محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها في ساير الا
فلاك بنوع من الحدس **في ان الفلك قابل للحركة المستديرة**
هذا الفصل مشتمل على اثبات امور ثلثة احدها ان الفلك قابل للحركة
المستديرة وثانيها انه ذو مبدء ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة
وثالثها انه ليس في طبعه ميل مستقيم اما الاول فالبرهان عليه
قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فيه فله وضع معين ومحاذاة
معينة بالقياس الى ما في جوفه وحصول هذا الوضع له ليس
من مقتضى طبيعته اذ لا تختص بما اي بطبيعة تقتضي حصول وضع معين

فصل

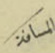
ومحاذاة

ومحاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي جميع الاجزاء
المفروضة الفلكية في الطبيعة اذ لو لم تشترك الاجزاء في الطبيعة
بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضي وضعا معينا ومحاذاة معينة
لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون بسيطا وقد ثبت
كونه بسيطا هف واما اشتمال بعض الافلاك على الكواكب والتداوير والخوارج
فلا يوجب نقضا لما علمت انها امور حاصلة من الفواعل لا لاجل تفاوت
في اجزاء القوابل وعلمت ايضا ان مقتضيات بواقي الاجزاء فلا وجه للتخصيص
هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي
المحرر به واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك ليست من
مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان يزول
عن وضعه ويصل الى وضع جزء اخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على
وجه لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلة واحدة لئلا يلزم الخرق والالتيام
على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه كما في العناصر تعينت المستديرة
فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد عليه بان الفلك
لو كان قابلا للحركة المستديرة لكان حركته الى الجانب معين لامتناع الحركة
الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع تساوي نسبته
الى ساير الجوانب لبساطته توجب ترجيحا من غير مرجح واجيب
عنه بان التخصص المذكور اما لان مادة كل فلك من تلك الافلاك لا
تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة او لان العناية بالسافلات
لا تحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان تشبه كل فلك بمبدأه المفارق
الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي المحرر به
لنا ان نورد مثل هذا المنع في اصل الدليل بان نقول يجوز ان يكون
حصول وضع معين للاجزاء لا لذاتها ولا لنفس الطبيعة بل لامر اخر
وان لم يعلم بخصوصه اقول هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل تقريره

لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة
الطبيعة الى سائر الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك فى ذاته قابلا
لسائر الاوضاع ونحن لا ندعى هاهنا غير هذا وفى شرح القاضى قد انضم
الى الايراد المذكور ايراد آخر وهو قوله ايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة
فلابد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة
جدا فى الصغر والكبر يرسمها النقطة المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة
اختلافا عظيما بالسرعة والبطؤ مع تشابه جميع النقط المفروضة فى ذلك
البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة
والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعيين هذه
الامور من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله بصدد
توضيح الايراد المذكور اولا لا بصدد ذكر ايراد آخر على الدليل وان كان الظاهر
من كلامه هو الاخير ولقائل ان يقول ان الحالة التى تقتضى كون جزء
من الفلك قريبا من محدبه وجزء آخر منه قريبا من مقعره بحيث
يمتنع تبدل احدهما بالآخر مع تشابه الجميع فى الطبيعة فلتكن مقتضية
لكون كل جزء من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها
متحدة الحقيقة لكن يجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت
وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقانى الى الجزء التحتانى
يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو محال بخلاف تبدل الاوضاع للاجزاء
المفروضة بالنسبة الى ما فى جوفها فانه لا يوجب الحركة المستقيمة
بل يتاتى ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا
الجواب ليس بشيء لان جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها
فى الواقع هو اول البحث والتجويز العقلى الذى مرجعه مجرد الاحتمال العقلى
لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه لا يوجب تساوى الطرفين فى الواقع
ولا ينافى تعيين احدهما فيه اذ الاول اعم من الثانى والعام لا يوجب الخاص

ولا ينافى نقيضه والاولى ان يقال كون بعض اجزاء الفلك فوق وبعضها
تحت امر يقتضيه جسمية الفلك لذاتها بخلاف اوضاعها المعينة
بالقياس الى ما عداها مما فى جوفها فان الجسم لا يتصور فى شيء الا بان
يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك
الاجزاء بالفوقية والتحتية واليمينية واليسارية فهى من ضروريات هوية
الجسم ووجوده واما نسبتها الى الامور الخارجية فهى ليست من الضروريات
التى لا يوجد الجسم بدونها فالاولى ليست معللة بخلاف الثانية
فانها يحتاج فى ثبوتها الى علة فعلتها فى الفلك ان كانت الطبيعة
الفلكية او امر لازم لها يلزم المحذور المذكور وان كانت امرا مفارقا
لها يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لا امتناع
الحركة الاينية واما الثانى فاشار اليه بقوله ونقول ايضا يجب ان
يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به والميل حالة فى الجسم مغايرة
للحركة تقتضى الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عائق ويعلم مغايرته
لها بوجوده بدونها فى الحجر الموضوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت
الماء والا اى وان لم يكن الفلك ذا مبدأ ميل مستدير لما كان قابلا للحركة
المستديرة لكن التالى كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن
فى طبعه مبدأ ميل مستدير المناسب اما ترك الظرفية او الاقتصار
على الضمير او ترك لفظ مبدأ او كون الطبع بمعنى الحقيقة والاخير
اولى لما قبل الميل المستدير من خارج فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل
اما ان يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان
الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة فى احداث الحركة وحدوث المعلول
عن العلة التى لها آلة فى احداثها بدون تلك الآلة محال واذا امتنعت
الحركة المستديرة على الفلك لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان
التالى يعلم بما سبق من البيان وفى هذا المقام وامثاله سؤال مشهور لم يرتفع

احد تقريره ان الامكان الذاتي لشيء لا ينافي امتناع وقوعه لاجل عدم
علته بل لامتناع الذاتي كعدم المعلول الاول فانه يمتنع وقوعه بواسطة
كون علته وهو انتفاء الواجب تعالى مستحيلا لذاته فامكان الحركة
المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها التي هي
الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها مما يحكم
على شيء بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الفطري بجواز اجابات من
الوجود انما يطرد في الابداعيات وما هو فوق الكون دون عالم الاتفاقات
والاسباب العرضية التي قد يمتنع القابل عن ما يستحقه لذاته ويصده
عما يستوجبه بحسب قابليته وذلك لان العلل للاشياء التي هناك بينة
ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشية عن علل الها
واما حكاية امكان العدم للمعلول الاول فالوجه في ذلك ان الامكان
فيه مجرد اعتبار عقلي لا ثبوت له في نفس الامر بل عند ملاحظة المهية
بنفسها مجردة عن غيرها فهي بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلا يثبت
لها شيء بحسبه وبالجملة للفلاسفة قاعدة كلية ثابتة عندهم بحسب اصولهم
الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة يمكن لشيء في عالم الابداع بحيث لا
يؤدي الى شر وفساد في النظام فهو واجب الصدور من الواهب الجواد
الخالي عن النقص والبخل والتغير فبهذه القاعدة يثبت هذه المسئلة ونظائرها
اذ لا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة امور
سابقة على الاكوان الاتفاقية والموانع العرضية وانما قلنا انه لو لم يكن
في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القسري من الخارج
لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية
مسافة معينة في زمان معين لعدم تصور الحركة في الآن ويكون
ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي معاوق للميل القسري
لاختلاف جهة تحريكهما يتحرك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك



المسافة

المسافة والا لاى وان لم يكن زمان حركة الجسم الاول اقصر من زمان
حركة الجسم الثاني مع ان الثاني ذي عائق طبيعي والاول عديم العائق اصلا
او مع عائق غير طبيعي مشترك بينهما فرضا لكان الشيء الذي هو الحركة مع
العائق الذي هو الميل الطبيعي كهو لا معه هف وذلك الزمان الاقصر له
نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان الاطول لان الزمان مقدار وكل مقدارين
من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية ولتكن زمان عديم
الميل عشر زمان ذي الميل مثلا فاذا فرضنا ذا ميل اخر ميله اضعف من الميل
الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الذي
لحركة عديم الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فيكون
لا محالة عشره متحركا والميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها
في زمان عديم الميل مثل مسافته اى مسافة حركة عديم الميل لان الحركة
يزداد سرعتها وينقص اى ينقص زمانها ويطول بقدر انتقاص القوة
الميلية المعاوقة وازديادها في الجسم المعين وفي المسافة المعينة
فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل كان زمان حركته اقصر وكلما كان
الميل اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة
التي في الجسم ولا يزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او ازداد شيء منها
ولا ينقص السرعة اللازمة لقصر الزمان لم يكن القوة الميلية مما نحن
من الحركة هف واما بطوء الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن
والاجسام الصغيرة الحجم كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول والا
حتمال فيها لا لاجل انتقاص القوة الميلية المعاوقة فلا يرد بها النقض
على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان
في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة وهو محال واعلم انه لا بد
لكل حركة من امور ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء
وكل حركتين متفقتين في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما

فی امر الثالث ایضم وکل متفقین فی واحد من هذه الامور فلو اختلفا
فی احد الامرین الباقیین علی نسبة فلا بد من اختلافهما فی الامر الاخر منهما
علی تلک النسبة فان اتفقا مثلا فی حد من السرعة والبطؤ واختلفا
فی الباقیین کانت نسبة السرعة الی البطؤ کنسبة الزمان القصیر الی
الزمان الطویل واذا اتفقا فی المسافة واختلفا فی الباقیین کانت نسبة السرعة
الی البطؤ کنسبة المسافة الطویلة الی القصیره وعلی هذا فذو المیل
الاول وعدیم المیل من الاجسام الثلثة لما لم یکن اتحاد حرکتیهما فی حد من
السرعة والبطؤ ویمکن اتحادهما فی احد الباقیین فغرض الاتحاد فی تلک
الاجسام اما باعتبار المسافة کما فعله المص واللازم علی هذا التقدیر اتحاد الجسمین
القلیل المیل والعدیم المیل فی الزمان ایضم او باعتبار الزمان کما فعله
غیره واللازم ح اتحادهما فی المسافة ایضم وعلی التقدیرین فالخلف
لازم وهو اتفاق الحرکتین فی الامرین من الامور الثلثة المذکورة
مع اختلافهما فی واحد منها واما ما اورد فی هذا المقام من عدم تسلیم امکان
ذی میل یکون نسبة میله الی میل ذی المیل الاول کنسبة الزمانین
والمسافتین لاحتمال انتهاء الضعف فی المیل الی ما لا اضعف منه ثم
علی تقدیر تحقق میل یکون علی النسبة المذکوره عدم تسلیم کونه معاوقا
للمیل القسری لجواز توقف المعاوقة علی قدر من القوة بحیث لا یوجد
بدونها ثم الحکم بکون نسبة الزمانین مقداریة ونسبة المعاوقتین
عددیة فمندفع بان مراتب الشدة والضعف فی القوی والکیفیات
کمراتب الزیادة والنقصان فی المقادیر لا تقف فی شئ من الجانبین عند
حد لا یمکن لها التجاوز عنه بحسب الذات وکما ان الاجسام لا تنتهی
فی الانقسام الی ما لا یقبل القسمة ولا فی الازدیاد الی ما لا یحتمل الزیادة
علیه الا لمانع خارج عن الطبیعة الجسمیة فکذلک المیل فی تنقصه وازدیاده فانه وان بلغ غایة الضعف لما اثر فی المعاوقة غایة ما فی

نسبة المسافة الی المسافة

یحی المسادس م

الزمان القصیر الی الزمان الطویل واذا اتفقا فی الزمان
واختلفا فی الباقیین کانت نسبة السرعة
الی البطوء کنسبة المصحح

الباب ان معاوقة تکون ضعیفة خفیفة وان حال ما یتعلق
بالمقدار من حیث قبوله الزیادة والنقصان بتبعیة المقدار کحال
المقدار فی سایر الاحکام کقبول المساواة والمفاوتة والعادیة والمعدودیة و
والتشارک والتضم والفرق بینه وبین المقدار بکون تلک الاحکام
فی احدهما بالذات وفی الاخر بالعرض واعترض العلامة القوشجی
بان الحرکة اما ان یمکن ان یکون بدون المعاوقة فی زمان اولا
یمکن فان امکن نقول لبعض من زمان الحرکة فی ذی المعاوق القوی
بازاء نفس الحرکة والباقی بازاء معاوقته فعلی هذا یرتب زمان حرکة
ذی المعاوق الضعیف علی زمان حرکة عدیم المعاوق بما یقتضیه نسبة
المعاوقتین وان لم یمکن بطل الاستدلال لابتنائه علی فرض امور یکون بعضها
محالا فلعل منشاء الخلف ذلک المح لا خلو الجسم عن المعاوق اقول یمکن
فی الجواب اختیار الشق الاخیر فلا یلزم منه بطلان الاستدلال وذلک
لان حاصل البرهان ان وقوع الحرکة من عدیم المعاوق فی زمان مح
اذ لو امکن لم یلزم من فرض وقوعه مع الامور الممکنة التی هی حرکتا
الجسمین الاخرین علی النهج المذکور امر محال هو تساوی زمانی حرکة ذی
المعاوق وحرکة عدیم المعاوق ولما لزم فیکون وقوعها فی زمان
محالا لکن کل حرکة فهی انما تکون فی زمان فوقوعها الا فی زمان ایضا
مح ومن هذا یلزم ان حرکة عدیم المعاوق مطلقا مح وهو المط ویمکن
اختیار الشق الاول فان الاعتراف بکون الحرکة غیر مقتضیة لزمان علی
تقدیر وقوع محال لا ینافی الجزم بکونها مقتضیة له فی نفس الامر فالجزم
حاصل بذلک وح ینتظم ان یستدل هکذا ایضا لو وقعت حرکة من
الجسم العدیم المیل لکانت فی زمان لا محالة والا یلزم تخلف الملزوم
عن لازمه ولو کانت فیه لزم تساوی عدیم المعاوق وذی المعاوق
وانه مح فلم یکن فی زمان وهو ایضا مح فوقوع الحرکة من الجسم العدیم

الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض مما اورده جماعة من المتاخرين
منهم الشيخ ابو البركات البغدادى والامام الرازى بوجه اخر وهو ان
الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر فيستحيلها
واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب
قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة لعدم انضياف ما يجب من ذلك
اليه والايلزم على ذلك المختلف المذكور ونقر بما استفيد من كلام
خاتم الحكماء المحقق الطوسى فى جوابه على وجه لا يرد عليه شئ من
الايرادات التى ذكرها شارح التجريد وغيره هو ان قول المعترض
ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا ان عنى به انها لامع حد من السرعة
والبطؤ تستدعى زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن
السرعة والبطؤ وما لا ينفك عن شئ لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون
ذلك الشئ وان لم يكن ذلك الشئ دخيلا فى الاقتضاء وان عنى به انها
مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ يقتضى قدرا من الزمان فهو
ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس
الى الفصول فى البسائط من الانواع ولا تقوم للجنس فى النوع البسيط
لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل وما لا تقوم له فى نفس الامر
لا يقتضى شيئا اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة بمهيتها تقتضى
قدرا من الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة وزمان بعض منها
متساويين وهو محال اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة
بل الحركة من حيث انها حركة لا تقتضى من الزمان والمسافة الا
امرا مطلقا واما القدر المعين منهما فانما يقتضيه الحركة المخصوصة
وان كان المدعى ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العائق تقتضى
زمانا ومع العائق زمانا اخر فنقول ان الحركة مما يقبل الشدة والضعف

بحسب حدود السرعة ولا يتصور مهيتها الا مع حد من تلك الحدود فلا بد
فى تحصلها فى ضمن مرتبة منها من مخصص والمخصص لا يمكن ان يكون هو
الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايضا لانتهاء القسر الى الطبيعة
كا بين فى محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فللنفس ان تحدد لها
من السرعة والبطؤ بواسطة ادراك مرتبة منها بقوتها الخيالية
تكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل تحصل الحركة
على حد معين من السرعة والبطؤ فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب
وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هى هى لا يمكن عنه تحقق
الحركة لعدم وجود المحدد لحركته اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية
فانها تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بحسب تخيل حد ملائم من الحدود
وانبعاث ميل نفسانى بحسبه يحصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما فى
الحركات الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملائمة
وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هى بحسب ذاتها تكاد ان تحصل الحركة فى
غير زمان لو امكن وكذا فى الحركات القسرية ايضا اذا فرض القاسر على
اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت اذ لا له شعور ايضا بالملائمة
وعدمها كما بين فى مظانه واذا كان الميل فى ذاته امرا مختلفا متفاوتا
مع فقد كل من تينك الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا بعينها وحالا
يتحدد بها فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة
معينة من مراتب الحركة سرعة وبطؤ يجب ان يكون خارجا عن
القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو
المسمى بالمعاوق الخارجى او الداخلى اما المعاوق الخارجى فهو
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما
المعاوق الداخلى فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشئ لا يقتضى شيئا وما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل انما يعاوق الحركة

فللنفس

احتيج ثم

القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما مبدءان للميل الطباعي فاذن
يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة
والبطؤ من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء
باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا
امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا كما في مسئلتنا
هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت
مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء
السرعة والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة
في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني
القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى والكثرة بازاء القلة منه
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة
والكثرة بازاء الكثرة منه فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة
يقطع مسافة في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون الآخر
في زمان اكثر وثالثا من معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة
ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل
حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن ينقسم وهو ايضا محال
فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم ولنرجع الى ما كنا فيه من شرح
الكتاب فنقول ان المص لما استشعر انه يجوز لاحد ان يقول العلم
لزوم الخلف المذكور انما نشأ من امر آخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل
فيه من الامور المفروضة في الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال
بقوله وهذا الخلف انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اومن
فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى

زمان ذي الميل الاول اومن فرض المجموع من حيث مجموع لكن فرض
الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا
وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون
لاستحالة حركة احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة حركة عديم الميل
لا الى استحالة حركة ذي الميل على النسبة المذكورة كما مر او لاستحالة
صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي الذاتي بين الامرين
كما في مجموع النقيضين فان كلا منهما ممكن والمحال اجتماعهما الا غير وفيما
نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافي الاجزاء فتعين استحالة احد
الاجزاء وكما اشار اليه بقوله فهذا الخلف انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذي
لا ميل فيه اصلا فيكون محالا فالفلك لما كان قابلا للحركة المستديرة
فوجب ان يكون فيه مبدء ميل ولما امتنع فيه مبدء الميل المستقيم
كما سيأتي فثبت ان مبدء الميل فيه مبدء الميل المستدير وهو المط
واما الامر الثالث المشار اليه بقوله ونقول ايضا ان الفلك بسيط
لا يكون في طبعه اي في ذاته على ما مر مبدء ميل مستقيم فالدليل عليه
بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود
ذلك الميل فيه يكون معطلا ضائعا ولا معطل في الوجود والثاني
انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبائع بل له
طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز ان يقتضي الميل المستقيم
والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي الامرين المتنافيين
اي التوجه الى الشيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة
هف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجيه الجسم الى الجهة لكن
المستدير لا نم انه يقتضي صرفه عنها بل لا يقتضي شيئا منهما اصلا ورد
بان الميل المستدير وان لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة لكنه يقتضي
صرف الاجزاء ومنها الى جهة فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجيه

والقرب معا من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو محج واما القول
بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه فلا منافاة بينهما كما في الحواشي
القريبة ففي غاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان ههنا ابحاثا الاول
ان الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز
الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية حالتان
تقتضي ميلا مستقيما بتوسط احديهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى
انما المحال اقتضاء الطبيعة امرين متنافيين بانفرادها واما بحسب اعتبارين
فلا والثاني ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية وابنية فيكون فيها مبدا
ميلين مختلفين اذ لو لم يكن فيها مبدا احد الميلين لما قبل ذلك الميل من
خارج على ما مر الثالث ان حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا
حركته منها الى الحيز ايضا مع ان احدهما الى المركز والاخرى على المركز فيكون
طبيعة واحدة تقتضي توجها الى شيء وهو وسط العالم وتقتضي ميلا عنه
لحركة لا الى الوسط الرابع ان النار لها مبدء ميل مستقيم من الوسط وهو ظ
ولها ايضا مبدا ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات الاذناب
وغيرها الخامس انه قد استنبط خاتم الحكماء بتمهيد الحل بعض الاشكالات
الفلكية كبيرة محيطة وصغيرة محاطة مماسة لها على نقطة مشتركة
بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة ضعف قطر المحاط والنسبة
بين حركتيهما في السرعة هذه النسبة لكن على التكافؤ فاذا فرض مركزا
هما ومركز الكوكب في المبدء الدور على خط مستقيم هو قطر المحيط ففي تمام الدور
يتحرك الكوكب على قطر واحد منها مرتين صعودا ونزولا فيلزم من هذا
ومن قولهم كل ما في الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على
نفسها اجتماع الميلين المتنافيين والجواب اما عن الاول فبان اقتضاء
الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد هو
الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل فذلك الاستدعاء



يستلزم

يستلزم حركة محصلة فاقتضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك
الكون لا غير وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس ان السكون امر وجودي
اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي الحركة بل اقتضت
نفس ما اقتضته اولا فلم يقتض الا شيئا واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي
واما اقتضاء الميلين الوضعي والايني فهو اقتضاء امرين متغايرين لانفكاك
احدهما عن صاحبه وايضا من الاين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة
وليس من الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة وايضا
الحركة المستديرة طبيعية للجرم بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكروه في
الجواب وانت تعلم ان السؤال ان لم يورد بطريق النقض بل اورد بطريق المناقضة
بان يق لا نم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة امرين متنافيين وكيف والحال
انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يتمشى فيه هذا الجواب لانه كلام على السند
اللهم الا ان تدعى مساواة السند للمنع فيندفع المنع باندفاع السند
ويصح الجواب واما عن الثاني فبانا لا نم ان كرة المدحرجة ذات طبيعة
واحدة بخلاف الفلك فانه ذو طبيعة واحدة هكذا قيل واقول الاولى في
ان الكلام ههنا في الميلين الذاتيين ولا نم ان كلا من الميلين في الكرة
المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لان حركتها
المستقيمة ذاتية وان كانت بالقسر والاخر وهو الميل المستدير فيها
بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية اي غير حاصلة بالذات وكما
ان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزئها حركة
اينية عرضية كما في الفلك كذلك قد يكون حركة جزء الجسم حركة
اينية ذاتية على وجه خاص مستلزمة لحركة كله حركة وضعية
عرضية كما في الكرة المدحرجة وبه يخرج في الجواب بعينه عن النقض
الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء على وجه الارض ليكون
الا على سبيل الانحدار فيكون طبيعيا لانه في الحقيقة حركة الى السفل كيف

ولو لم يكن الموضوع الذي يتوجه اليه اخفض من الموضع الذي يتوجه عنه
لم يتوجه اصلا

فصل

فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والا
لتيام اعلم انه قد تفرعت على المسئلة السابقة اعني ان الفلك ليس في طباعه
ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المص وهي اثنتان عنون الفصل بهما
الاولى ان وجوده عن صانعه على سبيل الابداع لا بان تكون عن جسم يفسد
اليه وكذا فقده على سبيل الفناء لا بان يفسد الى جسم آخر وهذا معنى
قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن جماعة من
المتفلسفة حرفوا هذا المعنى الى الحدوث والفناء مطلقا اي على الوجود
بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كانت هناك هيولى تقبلهما
اولا واضعوا في الالحاد والقول بقدم العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق
والالتيام اما الاولى منهما وهي انه لا يقبل الكون والفساد فبينها بقوله فلانه
محدد الجهات قال السيد المحشي ان الثابت من الاحكام ليس الا للقدر
المحيط من المحدد واما ان غير القدر المحيط منه غير قابل لهذه الاحكام
فغير ثابت لما مر ولعل المراد بالمحدد المحيط اقول فساده ظاهر لان
المحدد لما ثبت بساطته لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض آخر مبدعا
او بعض منها قابلا للخرق والالتيام وبعض آخر غير قابل لهما الى غير ذلك
من الاحكام اذ لا اولوية في ابعاض الامر المتصل الواحد كما قد علم مرارا
ولا شيء من المحدد للجهات بقابل الكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل
الكون والفساد واما الصغرى فلما مر بيانه في الفصل الاول من هذا
الفن واما الكبرى فلانه لا شيء من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة
وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل
الثاني ان لا شيء من محدد الجهات بقابل الكون والفساد واما الصغرى
فقد ثبت في الفصل الثاني واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد
فلصورته الحادثة حيز طبيعي ولصورته الفاسدة حيز آخر طبيعي لما بينا

في الفصل الخامس من الفن الاول ان كل جسم فله حيز طبيعي لكن هذا غير كاف
في المغايرة بين الحيزين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى اليه وهي ان الحيز
الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعا وهو مم لا بد له من دليل
واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيز ما انما هو بواسطة ما اقتضتها
من لوازمها الخارجية كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى هذا
ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها في تلك
اللوازم فلا مغايرة بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا
فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية
التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز وكل ما هذا شانه اي لكل من صورتيه
الكائنة والفاسدة حيز غير ما للاخرى منها فهو قابل للحركة المستقيمة
لان الصورة الكائنة اما ان تحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب الحيز
ههنا يجب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية
مجوزية من باب التشبيه ولفظة في مستعارة لها فان حصلت في حيز
غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت
في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز
غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي واما المسئلة
الثانية وهي انه لا تقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلان ذلك الامر
انما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير
صحيح لدلالته على الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان
لها بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها التوجه
الى جهة وانصراف عن اخرى والجهة منحصرة في الفوق والتحت والبواقي
من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزاؤه لا يقبل
الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور
بقي ههنا احتمال ان يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على

الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم ان الكواكب متحركة في الافلاك
حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان تكون
متشابهة حول مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا
تنعطف وقد منعه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك قابلة للخرق
وقد برهن على كونها ذات حيواة فعند حصول الخرق فيها وتبدل الاجزاء
فان لم تحس فليس جزؤها المنخرق له نسبة الى الاخر لجامع ادراكه والاجتماع
لها عن اجزائها وما فيه سرى معها لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء
فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيواة وان كانت تحس فلا بد
من التألم بتبدل الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما الم
او موجب لالم واذا كان كذا وكانت الكواكب تخرقها لجريها كما يتوهم بعض الناس
فكانت في عذاب دائم وسنبرهن على ان الامور الدائمة غير الملائمة للاشرف
لا يتصور عليها انتهى قوله الشريف وهو عندي من البراهين القوية وان
كان عند غيري من الخطابيات بل مما هو ادون منها ولولا مخافة التطويل
لذكرت عليه عدة من الابحاث نيابة عنهم واجيب عنها بحقق ما ثبت مسلمة
عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص وهي ستة الاولى ان نوعه منحصر في شخصه
لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامها الحركة المستقيمة
كما سبقت الاشارة اليه في اوايل الكتاب الثانية انه لا يتغذى اذ لا
يتحلل عنه شيء ولا يقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة
الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولانهما
فرعا التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي
ولان نوعه لا يتعدد ولان غاية التوليد حفظ النوع وبقاؤه فيما لا يمكن بقاء
شخصه والفلك يبقى لدوام حركته فلا حاجة الى التوليد والخامسة
انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع
بواسطة جذب الملائم ودفع المنافي فلا يتصور شيء منهما الا في الكواين الفواسد

السادسة انه طبيعة خامسة اي لا حارة ولا باردة لاستلزامها الخفة والثقل
المقتضيين للحركة من المركز واليه ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامها الخفة
والثقل المقتضيين قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة
او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما تثبت بالبرهان في الجرم الاعلى
المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس والمحدد عند بعضهم كالمحقق الطوسي
وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية او التسعة على
اختلاف القولين اشتمال الكل لاجزائه وله نفس واحدة ناطقة محركة
له بالحركة السريعة فعلى هذا الراي لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة
للافلاك الباقية الى تكلف كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال فصل في ان الفلك
يتحرك على الاستدارة دايما وبيانه بعد ما ثبت بزعمهم ان الزمان ازلي
ابدي ولا نهاية له وانه مقدار للحركة هو ما افاده المص بقوله لان الحركة الحافظة
للزمان التي لا بد منها بحفظ الزمان ويقوم هو بها اما ان تكون مستقيمة
اينية او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف
لا يمكن ان تكون الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى
فلاستلزامها البعد الغير المتناهي او الانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم
واما الثانية فلانه تبين ان الجسم الابداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة
الجسم الكائن الفاسد لا تحفظ الزمان لا جايز ان تكون مستقيمة لانها
ح اما ان تذهب الى غير النهاية اولا بل ترجع او تنعطف لا سبيل الى
الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى
غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من سمت غير متناه وهو مح
فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار
الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه
بني الكلام واما ما في شرح القاضي ان الحركة الموجودة ليست بعدا
والحركة التي هي بعد ليست موجودة فمبناه على نفي وجود الحركة وقد

اسبقنا فيه من الكلام بما يفي بالمرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت
او انعطفت لكانت تنتهي قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف
فيكون مقتضيه للسكون لان ههنا حركتين مختلفتين بالجهة احديهما
الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف والاخرى
الحركة المبتداة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع
الحركة الاولى لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي
للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال
الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون
الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر و فعل
الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال
الوصول استحال ان يفعل الايصال حال الوصول قيل عليه لا نم ان الميل فاعل
الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للحصول كالحركة فلا
يجب بقاؤه مع المعلول اقول الوصول لكونه اثرا موجودا لابد له من فاعل
موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولننقل الكلام اليه
ولنسميه ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه
غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين لان ما يفعل
الايصال من حيث انه يفعل الايصال ينافي ما يفعل اللاوصول من حيث هو
هكذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة واحدة في زمان
واحد فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله انا لا نم الاستحالة المذكورة
سواء اراد بالميل مبدا المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني فالحشو
واما الحلقة التي يجرها شخصان متنازعان فليس فيها شيء من المدافعتين
ولا شيء من مبدئيهما بالفعل بل كل واحد من المبدئين حاصل فيها بالقوة
لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال الشيخ الاضعف الى قول من
يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون بشيء فيه بالفعل مدافعة

الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل
الى السفل التبعي بل فيه مبدا من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق
فالحال اي الوقت الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول
وكل واحد من الميلين من حيث الايصال والازالة اني لان الوصول او كونه
غير موصل اي حدوثهما اني ولا شك ان انية الوصول وزواله يستلزم
انية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين ذاتا لا تنافي
انيتهما وضعا فيصح الاستدلال بانية الوصول وزواله على انية الميلين
على ما قررناه من اعتبار الحدوث في الاولين والحيثية في الاخيرتين
واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل انيا بناء على
كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم
تسليم كون الوصول انيا بناء على تحققه بعد الحصول زمانا هذا وانما قلنا ان
حال حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول اني لان حال الوصول اي
وقته مع انية الاضافة الصفة مع تباينهما كما توهم لكونه مع عدم
مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر المخلف كما
لا يخفى فلنعرض عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين لخبر ما يكون
الجسم في احد طرفيه اي في بعض منه لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الجملة
والا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة وهو باطل وكذا حال صيرورته
غير موصل واعلم ان الاستدلال على انية اللاوصول بانية الوصول
لاجل ان دفع الآلي اني كما وقع لبعضهم غير صحيح فان دفع الآن نفسه
مما لا يحصل الا في زمان يكون بعد ذلك الآن والا يلزم تتالي الآنات
كما ان عدم النقطة في نفس الخط الذي هي طرفه لا في نقطة تليها
والا يلزم تجاور النقاط وقد تبين ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس
والوصول وامثالها انيات لانها لا تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال
كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا بالزمان

وفي الحواشي الفخرية انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيين احدهما
الحركة بمعنى التوسط والثاني الحركة بمعنى القطع والزماني هو الثاني لا
الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة
حادثة في آن فقوله والحركة مما لا يحصل الخ تم وجوابه ان المراد الحركة
التي بمعنى القطع وهو الثاني لا الاول انتهى اقول وفي كل من السؤال
والجواب بحث اما السؤال فبان كلامه في مفهومي الحركة اي التوسط والقطع
زماني اي حاصل في الزمان انما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه
وسيأتي زيادة تحقيق واما الجواب فبان قوله وهو الثاني لا الاول
تم بل الحق ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهي
امر واحد واسم للحركة القطعية التي هي هوية اتصالية متاخرة في الوجود
عنه كما لا يخفى واما استدلالهم على آنية اللاوصول بان الوصول آني
فزواله يكون آنيا لان زواله لا انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام
الزايل لانه اذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يزل شيء من الزايل لم يتحقق
هناك زوال فلابد ان يزول من الزايل شيء بعد شيء فيلزم انقسام ما لا
انقسام فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فبان عدم كل آني لو كان آنيا
لزم تتالي الآنات في عدم الآن واعدام المماسة والمحاذات للمتحرك
بالنسبة الى حدود المسافة التي وقعت كل منها في آن من آنات
زمان الحركة اذ البيان جار فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث
الاشياء حسبما حققه الشيخ في الشفاء على ثلثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة
دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن كالوصول
والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني ما يوجد عن العلة في
مجموع زمان معين على النحو الانطباق عليه بحيث ينطبق فيه الاجزاء بازاء
ما يفرض منها في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحدوث في جزء
معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث ما يوجد في جميع الزمان

على النحو

لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وحد فرض في ذلك الزمان
ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آنات وجوده والحدوث
لا يستلزم ذلك فان الحادث قد يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان
عدمه سواء كان لحدوثه اول آني او لا ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية
والزاوية واشباههما وقياس العدم الحادث كقياس الوجود
الحادث في تثليث الاقسام وان لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه
فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول
واللامماسة واللاانطباق والفساد وامثالها فانه قد تبين مما حقق
من تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا
تدريجيا لا يلزم ان يكون دفعيا حتى يلزم تجاور الآنات فيما نحن فيه
بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه فان قلت فعلى
ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انسد باب الاستدلال
على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول
واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في آن يكون اول آنات زمان
حصوله ولا يمكن اتحادهما للتنافي بينهما من اجل تنافي كون الجسم واصلا
الى المنتهى ومباينا له ولا تعددهما على سبيل التتالي والا لزم تركب
المسافة من اجزاء لا يتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يكون
بينهما زمان هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة
الاولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فاذا
لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بان هو اول آنات حصوله فلا يلزم
الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور
والهذا ولا استقامة انهم بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة
التي يقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار
الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة بعد ما ابطلها باعتبار

نفس الوصول والمفارقة بقوله فى الشفا ان المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع وهناك انان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين وان عنوا به انا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الانين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض زمان حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون ينبغى ان ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت الم الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثانى آنيا قلنا يكفى فى الاستدلال على آنية الميل الثانى كون اللاوصول غير تدريجى الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخ اما ان يكون حصوله مما لا يتصور الا بحركة ما كحدوث الزاوية وغيرها فهو من القسم الذى لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذ فهو انما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف على الحركة بل الحركة ما يتوقف عليه اذا تقرر هذا قلنا ان توجيه كلام الم بان يحمل الآنى فى كلامه على ما يقابل التدريجى وهو مسامحة شايعة فى كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده القاضى من ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللاوصول آنى كما فعله الم بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح فنقول حاصل الحجة التى ذكرها الشيخ وتبعها الم هو انه لا بد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين الميل الموصل والميل لحركة المفارقة لامتناع الوصول والرجوع بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدأين للوصول والرجوع آنى والا لزم انقسام الوصول والرجوع

وهو بط

طرف زمان المباينة م

كما فعله المص من حيث انه استدل على آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول واما المص لم يجعل اللاوصول آنيا م

وهو بط كما مر واذا كان كل واحد منهما اى الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تتالى الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى وان لم يكن ذوات اوضاع فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى التى هى ذوات اوضاع بالذات لانطباقهما اى المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان هف اعلم ان الشيخ الرئيس استنقض الحجة المذكورة بحركة كرة مشدودة على دولاب وفوقه سطح مستو يماس الكرة بنقطة فى كل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيها صاعدة الى نقطة التماس وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون وعند الامام منقوضة بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه فى ذروة التدوير على اوج حامله وبنقطة الحضيض عند كونه فى ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون اقول ويمكن الجواب عنهما الا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه فى الثانى وكونه مستبعدا فى الاول لكون الحركة فيهما على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما ثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية فى ثبوت الميل للجسم ونعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان هذه المقدمة المذكورة فى هذا المطلب وهى اثبات السكون بين الحركات التى تفعل الحدود مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤن واتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهى الى نفيه ولكل من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب الذى هو بيان الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون بنفى لزوم السكون بين الحركات الفاعلية للحدود والنقطة الرجوعية

اولا نعطافية يستندون الزمان انهم الى الحركة المستديرة دون غيرها
لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة
والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في
الاتصال الوحداني وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كيفية
او كمية متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكثرة غير وحدانية
فاذن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير
منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة
والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا
قسرية اما الاولى فلانقطاعها لانها لا تكون مستديرة كما سيجيء واما
الثانية فلرجوع القسر الى الطبع فينقطع بانقطاعها واما تجويز استدامتها
بتعاقب القواسر الغير المتناهية فينافي الاتصال الوحداني للزمان
والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر اعني حركات الحيوانات
لا تحتمل الدوام لوجوب تحلل الابدان العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال
كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة الصالحة للدوام الحافظة للزمان
ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع
الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر
المقادير انية واوسعها احاطة وما هي الا على منطقة معدل النهار
من الحركة اليومية التي بها تتقوم الايام والساعات والشهور والسنوات
ويمقدارها يقول واحد واحد يقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومائة
وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت والله سبحانه اعلم بما
يتحرك فوقه فاذا الفلك الاعظم لكون حركته محلا للزمان يجب ان يتحرك
على الاستدارة دائما وهو المط فقد علم مما ثبت في هذا الفصل ان الوضعية
المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة ومما حقق في الفصل السابق
ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد

بحسب الصورة النوعية والحرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول
بهما وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين اعني الكمية والكيفية لاستلزامهما امتناعهما
امتناع كل منهما بالبيان الذي مر فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية
هداية يندفع بها بعض النقوض الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل
بين الحركتين وهو ان يق لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون
الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها في الجو جبلا ساقطا من فوق
لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقات من المسافة و
هابطة من ذلك الحد ويلزم منه وقوف الجبل في الجو حين الملاقات وهو
في غاية الاستبعاد فاجاب المص عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول
الجبل ينتهي حركتها الى سكون في الحد الذي يصل فيه الحبة الى الجبل لعدم
تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى
وفقد الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل لان
سكونها آني اقول القول بتحقق السكون عند الملاقات اما لجريان
الدليل المذكور فاللازم منه هو السكون الزماني لا غيره واما لاجل عدم
تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو غلط لما تقدم من ان السكون كالحركة
انما يتحقق في زمان لا في آن اصلا وخلو الجسم في الآن من الحركة
والسكون لا توجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو
كان السكون مما يتحقق في آن لكفى في اثباته بين الحركتين
تحقق آن ما بينهما هو آن الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج
فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ممانعة
لا يق سكون الجبل عند ملاقاتها في انها لازم بمثل ما لزم من البيان
المذكور في الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل
من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة متشخصة
وحد ملاقاته مع الحبة المرمية انما هو من الحدود الوسطى للمسافة

تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في آن الملاقات وان لم يكن
القطعية حاصلة فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين
بخلاف الحبة المصعد فانها لا حركة لها في آن الملاقات اما القطعية فظاهر
واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية
مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد في وسط المسافة في شيء فلا يتحقق
فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن الملاقاة
فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد هذا تلخيص ما افاد
بعض الشارحين واقول حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل في آن الملاقاة
كلاهما باطلان اما الاول فلان واما الثاني فلما حققه المحققون من ان
الحركة التوسطية وان كانت امرا واحدا بسيطا غير منقسم في ذاتها لكنها
مما لا يتحقق ايضا في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على نعت الانطباق والآكوان
الآنية التي تكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية
المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء ومن نظر
في تعريف الحركة التوسطية المذكور في مباحث الحركة والسكون
وفي كونها فاعلة للامر المتصل القطعي الذي له حدود آنية متاخرة
وجودها عن وجود المتاخر عن وجود ... حق النظر يعلم انها لا توجد
الا في الزمان ثم ذلك الشارح المقدم في بيان نفي السكون الزماني للجبل
والحبة وفي الفرق بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه بهذا القول اما الجبل
فلانه لا يتعدد ميل فيه بل ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة
الى نهايتها مقتضي لحركة له كذلك فلا سكون له اصلا واما الحبة فانها
وان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين ليكون ما بينهما
زمان السكون بل هما يجتمعان في آن الملاقات لعدم تنافيهما لان الذاتية
احدهما وهو الميل الصاعد وعرضية الاخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه
من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق لحبس منه الرافع ميلا هابطا هو ميله

قال

الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا
هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد
بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره
ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحبة
ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين
واجاب عنه السيد المحشي بقوله لعله تسامح فاطلق عليه الميل القسري
الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون حاصلا
فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة طبيعي بلا شبهة اقول اما حمله
الميل العرضي في كلام ذلك القايل على الميل القسري فمستبعد جدا لان اطلاقه
الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقع في كلامه مقابلا للميل الهابط وذلك
الميل قسري بلا شبهة وهذا لا يكون قسريا ولمقايسته الميل الهابط للحبة
على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف وهذا ايضا على زعمه واما
حكمه على الميل الهابط للحبة بانه طبيعي فليس بظاهر فان ميلها الطبيعي
ليس على هذا النحو من الاسراع وان امتنع في صورة شيء فامر الحبة في غاية
الصغر وهذا الوجه بعينه جار في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا ايضا
بناء على ان الفاعل للحركة القسرية ايضا طبيعة الجسم المقسور فاندفع
به بحث الشارح الجديد ايضا عن كلامه فالخلل في كلامه منحصر فيما ذكرناه
في القول بالسكون الآني في الحبة ثم تحقق الحركة التوسطية للجبل
في آن الملاقات وكلاهما باطل كما علمت فالحق في الجواب عن النقض المذكور
عندي ان يقال ان الحبة المذكورة وان انتهت حركتها الصاعدة الى السكون
حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون
الحبة مع حركتها النازلة الذاتية وعرضيتها ولا منافاة بين السكون
الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين
الملاقات وان كانت الحبة ساكنة فلا تدافع هذا اصوب الاجوبة عن هذا

النقض وقد يجاب عنه ايضا تارة بالتزام وقوف الجبل فى الجو لانه وان كان
مستبعدا ممكن ساق اليه البرهان وتارة بان السكون حاصل للحبة قبل
تماسها الجبل بوصول دحيه اليها والملاقاة بينهما انما هى حين كونها راجعة
بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما تيسر لنا الآن من الكلام فى هذا المقام
ولعل جهة نفاة السكون اقرب الى الطبايع والافهام **فصل** فى ان الفلك
متحرك بالارادة يريد اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا يكون
مبدء اقريبا لحركته الذاتية لا العرضية لانها لا تحتاج الى مبدء بالذات منها
كحركات المتممات والمحويات من الكواكب والتداوير والخوارج من حيث
هى كذلك فنقول لان حركته الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية
او قسرية والتالى باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة
الذاتية فى هذه الثلثة واما بطلان التالى فنقول لا جائز ان تكون طبيعية
لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة
ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة فى غير العناصر وتارة فى غير المستديرة كما
فى الحواشى الفخرية كلها مكابرة لما سنذكره وذلك اى كل واحد منهما فى الحركة
المستديرة محال اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة اى حد اينا كان
او وضعا واما قول بعض الشراح انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس
حركة الجسم عن وضع توجهه اليه بعينه لما سننقله عن الشارح الجديد
وكذا قوله يجوز ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز باعتبار الاعراض على تقدير
كونها ارادية فمدفوع بما ستعلم يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة يتحرك
عنها توجهه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه هربا بالطبع كان طلبه اياه
ايضا توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه
مهروبا بالطبع مطلوبا بالطبع وهو محال لان الهرب عن الشئ بالطبع
استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة الارادية
بان يكون وضع واحد مرادا او غير مراد فى حالة واحدة لجواز ذلك اذا

كان لمبدء تلك الحركة اختلاف اغراض ودواعى كما فى غير الفلك او كان المطلوب
من الحركة حفظا لكمال بقدر الامكان وابقاء امر كلى بتوارد الامثال والاشباه
كما فى الفلك على ما سياتى بيانه قال الشارح الجديد لا نم ان ترك الوضع هو
التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع
اعادة المعدوم اقول ترك امر شخصى وطلب امر من نوعه تفنن لا يستند
الى طبيعة عديم الارادة وايضا فان كل نقطة او وضع لو فرض ثابتا وفرض
هرب الجسم بحركته الوضعية عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له واما
انها ليست طالبة اى طلبا لحالة ملائمة فلان طلب كل حد بالحركة
المستديرة هرب والتوجه الى الشئ بالطبع استحال ان يكون هربا عنه قيل
عليه كل نقطة تفرض فى مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه
اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب عنه فى الحواشى
الفخرية تارة بدعوى الكلية فى الحركة المستديرة المستفادة من اللام
فى التوجه اذا اخذت استغراقية لئلا يجرى فى المستقيم وتارة بان المتوجه
اليه بالذات فى المستقيمة ليست الا المنتهى لان الحدود المفروضة لا يتوجه
اليها لكن اقول والاولى فى الجواب ما فى الشفا وغيره من ان الحركة لا تكون
منسوبة الى الطبيعة وحدها بل بمشاركة احوال غير طبيعية لا محالة اما
فى الكيف كما اذا اسخن الماء بالقسر واما فى الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا
عرضيا واما فى المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذا ان كانت
الحركة فى مقولة اخرى والعلة فى تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية
بحسب درجات القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى النقطة
معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم الى
تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهى الحصول
فى حد ولما لم يبق احد اجزاء العلة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة
اخرى فلا يلزم ان يكون الشئ الواحد مطلوبا ومهروبا بالشئ واحد دفعة

واحدة ولان الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحال المطلوبة سكنته
واعترض عليه اما اولا فبانه انما يلزم السكون اذا كانت الحالة المطلوبة امرا
وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المط بالطبع نفس الحركة فلا واجيب
فى المشهور على ما هو فى بعض الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها
بل لغيرها فلانها لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير
اقول وفيه قصور اذ لا لازم ان الحركة ليست كالا مطلوبا لذاته مطلقا فان
الابداعى الذى ليس له كمال منتظر الا استيفاء الاوضاع والاين على التعاقب
يكون حركته مطلوبة لذاتها لانها نفس استيفاءات نوع ما يمكن ان يكون
بالفعل لا لان يوصل بها الى كمال اخر كما صرح به الشيخ فى الشفاء فالاولى
ان يق لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية لجسم الا ويكون الجسم على حالة
غير طبيعى او وضع او كيف او كم كك وبازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة
طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير الطبيعية تكون
لا محة متوجها الى حالة طبيعية فلا يخ اما ان يوصل اليه ويتلبس به اولا
لا سبيل الى الثانى والا لزم دوام القسر والتعطيل فى الطبيعة دائما
وليس فى الطبايع شئ معطل على ما يوجبه العلوم الالهية وليس هذا
موضعه فبقى الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية
واما ثانيا فبما قيل من انه لا يلزم السكون الا اذا لم تستعد الفلك بواسطة نيل
تلك الحالة المطلوبة لا دبيا دحالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما
حصلت له حالة مطلوبة تستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك تحركا
دائما اقول وهذا ايض مدفوع لعدم جريانه فى الحركات الطبيعية كما قررنا
فى الجواب عن الاعتراض السابق والمقصود من ذلك ان المستديرة الفلكية
ليست كذلك لعدم انقطاعها على اصولهم ولا جائز ان تكون قسرية لان
القسرى على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا طبع فلا قسر ولان الفاعل
فى الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر لها قوة تصدر

عنها

عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعى فلا يكون
هناك قسر وايض مستند الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة ومنتهى
الحركات كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم تكن طبيعية لا تكون قسرية
فهى ارادية وقد ورد فى القران والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك
ارادية كقوله تعالى وكل فى فلك يسبحون والجمع بالواو والنون فى لغة
العرب للعقلاء وكذ قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين
وقوله تعالى واوحى فى كل سماء امرها وفى الصحيفة الكاملة لمولانا على
بن الحسين ع قوله فى مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع
المتردد فى منازل التقدير المتصرف فى فلك التدبير يدل دلالة تامة
على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد فى المنازل
والتصرف فى الفلك لا يكون بلا حيواة وارادة فان قيل لو كانت الحركة
الفلكية اختيارية حيوانية لاختلف كافعال الحيوانات فنقول
الفعل الذى يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا
بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير فان اختلاف الافاعيل لازم اختلاف
الاختيارات المنبعث عن اختلاف الدواعى والاغراض لا انه لازم نفس
الاختيار والاختيار والايتحال استمرار الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف
الدواعى يكون فعل الارادى على نهج واحد ولهذا وقع فى كلام الاوايل
ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها فى جسمها ليس
مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشئ المحرك لها وان لم يكن
قوة طبيعية فانه شئ طبيعى لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر
بطلميوس هذا المعنى فى الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال اذا
طلب المختار الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعى فرق وبين
ذلك ابو العباس احمد بن على الاصفهانى فقال اراد بذلك الفلك
الحى الناطق عند الفلاسفة اى يختار ابدا بقوة النفس الناطقة التى فيه

وامنه مع ذلك من التغاير والاستحالات لزوم النظام الذي هو افضل
الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره
وطبعه ثم الكن صاحب الشفا قدس الله نفسه وروح رمسه وزاده بيانا
فقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم
المحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة
المحركة تكون موجودة عند تمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا
ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل
وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعيا لانه ليس بنفسه ولا من خارج ولا
له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة
ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فان سميت
هذا المعنى طبيعة كان ذلك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا
ان طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك
ليس مبدا حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة فصل
في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة لما اثبت كون
الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انسان كبير بمعنى ان
مبدا حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفسا مجردة عن المادة
ذات ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق
التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم
ان الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبنية على حركة الفلك
اما من جهة مبداها واما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته
ارادية لما علمت في الفصل السابق فلها فاعل وغاية فالاستدلال
من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا فانه لا نمو
له ولا تغذي اذ لا كون له ليكون غرضه شهوانيا ولا مزاحم له ولا ضد

اذ لا فساد ليكون غضبيا والاغراض بما هي حيوانية لا تخرج عن هذين
فلها مراد عقلي وادراك كلي فلها نفس ناطقة والاستدلال من جهة
الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر
عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا تصدر عن قوة جسمانية فمبدا
حركته نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت
عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشر
للتحريك له جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي
اختارها المصنف وقال على هيئة تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة
للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية
كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهي اذا نفس مجردة اما
الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فلها محرك قوة
تقوى على غير المتناهي من الافعال وذلك ان تعلم ان النهاية واللانهاية
انما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقداري او منفصلا
وهو العددي والمقدار بنفسه كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقداري
والعددي في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددي في الا
نتقاص واما الشيء الذي ليس من باب الكم كما القوى نفرض النهاية
واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او بسبب ما هو عليه اما
الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضا بسبب ذلك
غير متناهية وكذا حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني فهو ان
يكون المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ثلثة امور الشدة
والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل منها انما يتحقق
ويعلم بان نفرض تارة رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطوه
فيختلف لا محالة زمنه قطع سهامهم مسافة معتبرة ثم نفرض رماة متفاوتة
القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو وقصره فيختلف ايضا ازمنة

حركات سهامهم في الهواء ثم بعض من رماة متفاوتة القوى في كثرة صدور رمي واحد
رمي وقلته فاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل
اشد قوة من الذي زمانها اكثر ويلزم منه ان يقع عمل غير متناه في الشدة في لا
زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع تحريك الله تعالى جسما على سبيل المباشرة
انها من حركة الا ويتصور اسرع منها عن قوة اشد فاذا حرك الواجب تعالى
جسما على سبيل المباشرة يجب ان لا يتصور حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو
تحققت حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في لا زمان وهو محال والاختلاف الثاني
بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل وغير المتناهية منها ما يقع
عليها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اكثر اقوى
من التي يكون اقل وغير المتناهية منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد
علم مما ذكران مبادي حركات الافلاك وان لم تكن غير متناهية بحسب الشدة
لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان الصغرى واما
بيان الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى حركات
غير متناهية لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم سريان الصورة
المقدارية فيها وانما قيدناها بذلك لان الكلام في الافلاك فلا شك ان قواها
اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الآتي بالقوى
النباتية او الحيوانية الحالة في الاجسام الآلية الغير المنقسمة بانقسامها
فهي قابلة حسب تجزي الجسم الى اجزاء يكون كل واحد منها جسما للتجزي الى
اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل بحيث يكون
نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه في جزء الجسم الى كل القوة واثره
المقوى عليه في كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى الكل هذا ما قالوه
والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك لا اعتبارنا
كما اشار اليه بقوله والجزء منها اي كل جزء من القوة يقوى على شيء
والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا اي وان لم يكن اثر جزء القوة

جزء اثر كل القوة وح لا يخ اما ان لا يقوى الجزء على الشيء اصلا فلزم ان لا يكون
جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد بين ان الاجزاء
المقدارية كذلك هف او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء
من القوة مساويا للكل منها في التاثير هف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة
جزء اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة
اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة
الى جزء الجسم الذي حل فيه وهو ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم المختار
ان اثر اجزاء القوة في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا يلزم لزوم المساواة بين الجزء
والكل وانما يلزم لو كان تاثر الجزء في الكل كتاثر الكل في الكل قلنا قد سبق ان
الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها قوى متخالفة
بعضها يعاوق بعضا فلا تفاوت بين تاثر جزء القوة في جزء الجسم البسيط
وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان
التفاوت بحسب القابل ليس الا في الحركات القسرية واما التفاوت
في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجية عن طباع
الجسم الا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها قال الشيخ في الاشارات اذا
كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك
مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة
اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم تاثير في منع التحريك الطبيعي
حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كل
كلها سواء كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف
للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى جزء منها على بعض ما يقوى عليه
كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اي كل القوة لا تقوى على غير المتناهي
لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدأ معين او على
جملة غير متناهية والثاني باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدأ على ما هو

زايد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه كما
يدل عليه فرض وقوع التحريكين من مبدأ معين هف واشبه ما قيل في فائدة
تقييد الغير المتناهي بالمتسق النظام هو ان المراد بكونه متسق النظام ان يكون
امتدادا واحدا ذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة على غير المتناهي
بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية
كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كالآحاد الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية
فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وهكذا احكم الشهور المتضاعفة
والسنين المتضاعفة الى غير النهاية لا ازدياد احدهما على الاخرى الا من حيث
ان مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الكلية متصل حسب اتصالها
بل من حيث ان عروض العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها
شهورا او سنين واخرجها عن نعت الاتصال والاتساق فان الزيادة على
العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير
المتناهي غير مستحيل لان هذا الامتداد بما يقبل الانقسام انحاء مختلفة الى
غير النهاية فلا محذور بكون كل واحد من آحاد بعض الانقسامات مشتملة على
عدة من آحاد بعض آخر كالسنين والشهور وكونها بنصف الحركة الغير بكل
واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اي باعتبار هويتها الا
تصاليه وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يحكى الزيادة على
غير المتناهية ههنا باعتبار الاول دون الثاني وقد يفسر اتساق النظام
بعدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة
عليه في جهة عدم متناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة
تناهيه لجوازها بل وقوعها كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية
مبتدايتين من مبدايين مختلفين والدليل عليه ان المصنف لم يقيد الزيادة
بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه
ان اعتبار وقوع التحريكين من مبدأ واحد كما فعله المصنف يغني عن ذكر هذا

القيد

القيد قيل لا نم ان التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى
يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف المركتين في السرعة
والبطؤ اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة
فان حصل الاتفاق في امرين يكون التفاوت بالآخر فاذا فرضنا
قوتين احدهما جزء الاخرى متساويتين بحركتهما في مسافة عن مبدأ محدود
واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع
الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع
في الطرف الآخر فنعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر
مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي
بمراتب متناهية لامتناع المراتب الغير المتناهية لما قيل من ان القسمة
الخارجية الممكنة للجسم متناهية لا مكان اعتبار الآثار في الاجزاء والوهمية
للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان
الانقسام سواء كان خارجيا او وهميا لا يكون الا متناهيا كما حقق
سابقا فالاجزاء الفرضية الصرفة لا اثر لها لعدم وجودها الا في الخارج
ولا في الذهن على وجه امتيازي لا يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى
عليه القوة الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم ان
ههنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي سلسلة من جهة ازدياد
سلسلة اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودهما معا
والا لزم على الفلاسفة الاعتراف بتناهي الحوادث لوجود ازديادها
كل يوم واجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ههنا هي
القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا
في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح
لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة والنقصان انما يكون
بسبب وقوع التفاوت في الانفعال الموجب للتناهي فالاشكال

في سنين صح

باق بحاله والجواب الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم
عليه بالزيادة والنقصان مطلقا بل ربما يوصف شيء بها وباللاتناهي
معا اذا كانت الجهتان مختلفتين اذ الزيادة والنقصان لما كانا من
خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة التناهي ولا ينافي ذلك
عدم التناهي في جهة اخرى فقابليتها قد يكون وقد لا يكون فاذا
حكم على امتناع سلب النهاية في تلك الجهة كما في المترتبات الموجودة
فذلك لامر آخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة يليها واذا ثبتت
هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي
الحوادث وازديادها كل منهما في جهة على حدة لم يمكن الاستدلال بالازدياد
على وجوب التناهي بعد المنع لان طبيعة الازدياد في جهة
لا يقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر واما الافعال الصادرة عن القوتين
المختلفتين قوة وضعفا المقتضيتين للتفاوت فيها بحسب طبيعتهما
لما كانت محدودة المبدأ في امتدادها فلا بد من التفاوت في الجهة
الاخرى الموجب لتناهيها في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني هو
ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية
هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو ان يكون نفسا او عقلا
والنفس المفارقة انما حاولت تحريك جسمها لكونها في كمالاتها
بالقوة والا فلا حاجة لها الى التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كما
لانه موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات النفسانية من القوة الى
الفعل فلا بد في تحريك السماء من مبدأ عقلي مع انهم حكموا بان الحركة
لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي
بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما ستقف
عليه واجيب عنه بان لتحريك السماء مبدأ بعيدا هو العقل ومبدأ
قريبا هو النفس فيكون كل اول التحريك جسمانيا لا ينافي ان يكون للتحريك

مبدأ آخر عقلي اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية علل غائية
في حركات الافلاك ومهية العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل
وعلة غائية للفعل فهي بالاعتبار الاول مبدأ بعيد للفعل وبالاعتبار
الثاني مبدأ قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك محركين نفسانيا
وعقليا فالمراد الفاعل والغاية وهما مبدآن قريبان وما وجد من ان
المحرك للفلك اما نفس واما عقل فالمراد الفاعل فقط الايراد الثالث
النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية
الانفعال كما ان المبادي المفارقة غير متناهية الفعل واليه يرجع
ما في الحواشي الفخرية من لزوم انقطاع الزمان على تقدير صحة الدليل
المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة
يكون كل منها قابلا للحركة والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان
~~جزؤه بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للحركة~~
~~والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان~~ جزؤه غير متناهي الحركة
يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا
متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتشابهين فيلزم
انقطاع الزمان هف والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها
الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع الاشياء واما استعدادها
لشيء بعد شيء فهو الحاصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور والهيئات
فيها فمعنى كونها قابلة للامور الغير المتناهية انها تحصل لها من جهة
حصول كل صورة او هيئة استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى
فهي في ذاتها غير متناهية لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة
الغير المتناهية وكذا قبول الفلك لكل حركة انما هو بسبب حصول
حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما ذات القابل
بما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطلقا اعم من ان تكون

واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية هذا ما يخطر ببالي الايراد الرابع
انه لو تم الدليل لامتنع ان تكون القوة المنطبعة الفلكية ملاصقا للتحريكات
الفلكية الغير المتناهية والجواب عنه ما في الشفاء والاشارات
وغيرهما ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال تنفعل عن المبدأ العقلي وتفعل
في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية التأثير الغير المتناهي على سبيل الابتداء
والاستقلال لا التأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير
المتناهية فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يؤدي الى
امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس
هذا موضع بيانها الايراد الخامس ان دورات الافلاك مختلفة بالزيادة
والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى
عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين
ومن تناهيهما تناهي الحركتين والجواب ان التفاوت بين المفارقات المحركة
للافلاك بحسب الشدة وتناهيها بحسب الشدة لا يوجب تناهيها
بحسب المدة ولا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى كلها لتشابههما
واتحاد مهيتهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات
فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء الفعل الآخر ويجوز
كونها لاختلاف جواهرها مبادي لامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات
مختلفة بالسرعة والبطؤ متحدة بالزمان الايراد السادس ان الارض
لو خليت وطبعها لكان يوجد عن قوتها سكون دائم والجواب عنه بان
السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة غير مفيد لانه ذهب
ان السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين وهو
عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية فالحق
في الجواب عدم تسليمه واعلم ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات
ان القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما

قوله

قوله ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما بجل قوتها مسافة وحركته
اخرى متناهية فلزمها تناهيهما بالضرورة نسبة وكذا السرعة حركتيهما وبطؤهما
فنسبة تأثير الغير المتناهي اثره الى تأثير المتناهي اثره نسبة متناهي
التأثير الى متناهيه والثاني قوله نفرض قوة تحرك جسما عن مبدأ
مفروض حركات لا تتناهي ونحرك بمثل تلك القوة اصغر منه واقل
ميلا عن ذلك المبدأ مساويا مع تحريكات الاول شدة وعدة ينتفيان
المدة بالضرورة والا استوت القدرة على قليل التمانع وكثيره هذا خلف وكان
التفاوت في الآخر اقول في كل من الدليلين نظر من وجهين احدهما
مشترك والآخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانهما في القوة
المجردة فيلزم ان لا ينسب حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت
مجردة او جسمانية بل الى قوى متعددة غير متناهية ولابد في تجددها
من حركة دورية سرمدية اخرى والكلام عائد فيها وفي محركها ايضا
فلابد ان يكون في الوجود طبقات من الحركات والحركات غير متناهية
واما النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت بين القوتين الغير المتناهية
والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة والعدة دون الشدة
لعدم امكان حركة غير متناهية في السرعة كما مر فكون القوة متناهية
من جهة اخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به
عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصص الشيخ
الرئيس في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحريك
جسم حركة قسرية لقوة غير متناهية اذ قد علمت ان الجسم الصغير
يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع
رفع المعاوقة الخارجية انما هو بحسب قوة المحرك قوة وضعفا لا غير
والله اعلم بحقايق الامور فصل في ان المحرك القريب للفلك قوة
جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة

اراد بيّن في هذا الفصل ان لها قوة بها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية
التي للنفوس فان كون كل منهما محلا لارتسام الجزئيات الادراكية الا ان الخيال
مختص بعضو الذي له هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء من اجزاء
الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه
على بعض اخر وتسميتها نفسا منطبعة من باب التسامح لامتناع كون شيء
واحد ذا نفسين اعني ذا ذاتين واستحالة تقوم المادة بصورتين جوهريتين
فقال لان التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك
اما ان يقع عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية انما توجد
بارادة تابعة لشوق ينبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي
كالعقل لتلك الحركة والابتهاج من التصديق بترتب الغاية او ما في حكم
التصديق فان الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مباد مترتبة
البعيد منها عن الفعل قوته المدركة وهي اما الخيال والوهم كما في غير الانسان
او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك
الملائم والمنافر وهو غير الادراك لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة
وهي مبدء العزم والاجماع التي تحصل بعد التردد والدليل على مغايرتها للشوق
ارادة الانسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع وكراهته تناول ما يشتهيه
بسبب زاجر عقلي او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها وذهب بعضهم الى ان
الارادة شوق متاكد وليس نوعا اخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام
لا يسعه هذا المقام اذا تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد
من الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي
منبعث عن راي جزئي فلو حصل لنا راي كلي وانبعث لنا منه شوق
كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الراي الكلي مع ما يتبعه من الشوق
الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية بل لا بد ان
يتخصص ويصير جزئيا حتى يقتضي صدور الحركة الجزئية وذلك لان التصور الكلي

نسبته

نسبته الى جميع الجزئيات على التسوية فلا يقع منه بسببه بعض الحركات
الجزئية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه مح فمبدء الحركات
الجزئية الارادية اي المحرك القريب للفلك له تصورات جزئية
وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل
مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم
في النفس اقول مناط الجزئية عندهم انما هو تجويز الادراك الاحساسي
والعلم الحضوري وكل ما يرتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات
كثيرة فذلك التصريح منهم اما ان يأول بالعلم الحضوري وهو بعيد
او بان الصورة العقلية من حيث انها كيفية حالة في نفس شخصية
متخصصة بالعوارض الذهنية المشخصة تكون جزئية وان كانت
بالقياس الى افرادها الخارجية او الذهنية كلية فهي باعتبار انها
علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر
وترتسم وهي اكبر فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر
لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل والذباب او لاختلاف
الماخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلاف
في المحل من المدرك قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون لاختلاف الاعراض
كالتشكل والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت
في الكبر والصغر ولا شك انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض
من حيث هو كذلك مع الاتفاق في الماهية او لوازمها لا يكون
الاختلاف في المقدار الا باختلاف الماخوذة عنه او الحاصل
فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك لانا لا نحتاج
في تخيلهما كبيرا وصغيرا الى اعتبار ايقاع عارض في احديهما ليس
في الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد
فيهما صورتا شيء واحد فتكونان متحدتي الماهية لان صورة الشيء

عين ذلك الشيء بحسب الهيئة بناء على حصول مهيات الاشياء في الذهن على
ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر والكبر
لا يجب ان تكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان تكونا صورتين لامر معدوم
كجبل من ياقوت بناء على انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه
مبنى اثبات الوجود الذهني فنعين الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع
ماله تصور جزئي غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لاتحد في الوضع
وما هذا شانه فهو جسماني وههنا شكوك وايرادات يجب التنبيه
عليها الاول النقض بصدور الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوة
الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب ان الجزئيات الجسمانية
غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه
هذا المقام الثاني ان مقتضى استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة
وجوب تخصيصه بمخصص واما كون ذلك المخصص تصورا جزئيا
فم والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور جزئي فالمخصصات
المنضمة الى التصور الكلي تجعله تصورات جزئية الثالث ان الدليل
لابتنائه على امتناع ارتسام الصغر والكبر في المجردات انما يختص بامتناع
ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار له صغيرا او كبيرا
فلا يجب ان يكون ادراكها القوة جسمانية والجواب ان الحركة الجزئية
لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من ان المسافة
من مشخصاتها وله مقدار بلا شبهة الرابع انه لو كانت للفلك
قوة ترتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا تتفاوت الصور المرتسمة
بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه
وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول والانتقاش اقول ويمكن
الجواب عنه ان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما الحركاتها
او لوازم حركاتها الا ان ادراكاتها ليست جزافية وهي لا تتصور المحال

كما حققه

كما حققه الحكماء فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح
بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون بعض فنقول صور الحركات مرتسمة
في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة فصورة الحركة
السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم في
الجزء البطيء الحركة وكذا صورة كل حركة كل قوس يرتسم في تلك القوس عظيمها في العظيم
وصغيرها في الصغير واما السؤال في لمية تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة
وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر
بيانه وان كان الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة
وعوارضها الخاصة والسبب في تخصيص مواضع الفلك باعتبارها لارتسام
صورها الادراكية فيها فنقول اوضاع المناطق والاقطاب ونسب الكواكب
بعضها مع بعض ونسب العلويات الى السفليات مما يحصل به امتياز
اطراف الفلك بعضها عن بعض وبذلك يتحقق بعض المواضع بقبول بعض الصور
فيمتاز خاص منها دون غيره وعدم اطلاع البشر على التفصيل امر لا يدل على نفيه الخامس
انه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلو اما ان تكون لها علوم
غير متناهية للكائنات من الحركات وغيرها في ازمنة غير متناهية شيئا
بعد شيء بحسب ترتيب ازمنة وجودها فاما ان يكون لها علوم متناهية
للكائنات متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من امور مترتبة
غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير
مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات مدركة فيوجد
الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة
الاحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وان كان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث
اليومية متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا ان
نجيب عن ذلك اما على راي من ذهب الى ان نسب مقادير حركات الافلاك
بعضها الى بعض باعتبار ازمنة عودها عددية كما يؤيده الرصد فباده النفوس
الكائنة في مدارك الافلاك المنطبعة السارية في اجرامها متناهية ولا

يوجب ذلك تناهي صور الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عنده الموجب
لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور مبلغ من الالاف الكثيرة
على ما اشير بقوله تعالى والسماء ذات الرجع والبه صاحب الاشراق ومنا بعوه
فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفوس الافلاك عن مباديها العقلية
وتلك الضوابط الكلية واجبة التكرار اى للحوادث تزول وتعود الى شبيه
ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا
كانت النفس الفلكية منتقشة بها على نحو كبريات الاقترانيات او صغريات
الاستثنائيات اى انه كلما كان كذا او كانت مما يتخيل الامور الجزئية ويتخيل الوصول
الى كل نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية او الكبريات الاستثنائية
اى لكن كذا او ليس بكذا فلها ان يعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى
تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي ليحصل لها العلم بالحوادث
الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها والا يوجب ذلك
تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه يوذاسف التناسخي المنجم
لامتناع ذلك التكرار كما بين في موضعه واما على راى من زعم ان نسب الحركات
الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها ادل على القدرة واعلى في الايجاد لعدم
تكرارها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الاعلى والاشرف في حق الله تعالى
تقدس وجوده وان لم يطابق لان امور الرصد تقريبية والنسب الحقيقية بالابدي
بها فان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فقيل ان في راس كل سنة
من سني العالم الالهية ثلثمائة الف وستين الفا مما يعده المنجمون يثبت الله في تلك
النفوس صورة ما اوجده في السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب
اليه الحكما واشير الى اوايل هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل
للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم تعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب
هو الراى الاول المنسوب الى حكماء الفرس والاقدمين من مصر ويونان لان تلك

العلوم

ذهب م
كان كذا م
الرصد م

العلوم الجمة الحاصلة في نفوس الافلاك اما ان تكون كلية او جزئية فان كانت
كلية فليست في مقصودنا من شيء لان الكلام في القوى المنطبعة الفلكية وادراكاتها
الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها التضاد بعضها مع بعض
لا يحصل دفعة واحدة فان التخيل الجزئي اما التخيل او الاحساس اذ كان المعلوم
ماديا والعلم الحضوري اذا لم يكن كذلك وكلا منافي الاول وظاهر ان ذلك لا يكون
الا شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات وتوارد الانفعالات واما ان
النسبة الصمية ادل على القدرة واعلى في الايجاد فمحل نظر بل العددية اشرف كما
يدل عليه صناعة الموسيقي الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية النسب اشرف
من غيرها وهل ذلك الا كقول من يقول ان النغمات الغير المنتظمة والاشعار
الغير الموزونة اعلى في القدرة وادل على كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها
وانحصار المنظمات والموزونات واما الرموز القرانية فلها محامل وتاويلات
غير ما ذكر والله اعلم بحقايق اسراره ورموزاته الفن الثالث في العنصريات
اى العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة وغيرها وهو يشتمل على ستة فصول فصل
في البسايط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوايل الملموسات ووجدان عدم
خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة
المقتضيان للحركة اما عن الوسط او اليه بالقوة الى الغاية اولا وكذا عن احدى المنفعلتين
اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال يسيرا وعسيرا على وجه
الكمال والنقص وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلتين في جسم واحد للتقابل
بينهما فاذا تركب كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام
بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وحار يابس هو النار وحار رطب
هو الهواء فهذه هي امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد واسطقسات
المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات ولكل
واحد منها صورة مقومة لهيئة نوعه ووجود هيولاه غير محسوسة تنبعث
عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعية
اى النوعية والا لاشتغل كل واحد منها يوافق الاخر في صورته النوعية بالطبع

مناط م

حيز ذلك الاخر والتالي بط اذ لا يستقر بشيء منها حيث استقر الاخر وهذا في
الاطراف اظهر فالمقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة
كالماء المتسخن تارة والمتجمد اخرى فان الصورة الصورة المائية في الحالين
باقية لانها ترجع الى مقتضيها باقل معاون واذا قيل للماء الحار انه بارد لا يعني
انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية
اذا اشتدت قد تبطل الصورة لتعد المادة لما يناسبها من الصورة كما قال وكل واحد
منها قابل للكون والفساد اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط
واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها الى الثلثة
الباقية اثنى عشر ستة منها يحصل من انقلاب كل من المتلاصقين الى الاخر
واربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط واحد الى الاخر واثنان
يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الاخر والمشهور ان الستة الاول تكون
بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بتوسط او وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ
ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصادفت لاستيلاء البرودة
على جوهرها منطفئة ولا شك ان الصاعقة مما يغلب عليه الارضية لثقلها
وصلابتها وقد حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين
رطلا شيء كالحديد وايضا صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا
هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى والمص اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة
من الانقلاب في ستة امثلة معللا بها على قبول هيولى العناصر لخلع صورها
والتلبس بها اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء واثنان بين النار
والهواء اما اللذان بين الماء والارض فاحدهما قوله لان الماء ينقلب حجرا فان المياه
الواردة على بعض المواضع بعد ما يخرج من منابعها وهي صافية جارية مشروبة
تنحجر حجرا قريب الحجم من حجمها في زمان قليل فليس تكون الحجر منها بسبب ان فيها
اجزاء ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر والنضوب والا لم يكن
الزمان الذي وقع فيه التحجر على غاية من القصر لم يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه
الكثيرة بالتبخر ولوجوب ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كان انعقاد من اجزاء ارضية

غير محسوسة لغاية قلتها للزم ان لا يكون الا شيء قليل من الحجر من مياه
كثيرة وليس الامر كذلك كما يعلم في مواضع عديدة منها بسيهكوه وهي قريبة
من بلدة مراغة من جملة اذربايجان بل الحق ان ذلك انما هو لخاصية في بعض
المواضع من الارض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجير اذا
صادفتها المياه تحجرت وربما كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن
هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهدت في بعض
البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان
لا يعوزها من التشكيل والتخطيط شيء واشخاص بهيمية وساير امور تتعلق
بالانسان على حالات مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت في قوالب
انسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم
وثانيهما قوله والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا فان لطلاب الاكسير
في جعل الاجسام الصلبة الحجرية مياها طريقين احدهما تصييرها بالاحراق
او التسحيق ملحا وما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذابتها المياه والاخر ايقاعها
في المياه الحارة وتحليلها ثم ادامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية واما
اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشير بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى
في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة برد يصيبه هناك لا لاجل بخار
يصعد او ينساق اليها من موضع بل يتكاثف الهواء الصحو فيستحيل اكثره او كله
ماء ويتقاطر دفعة وهذا مما يشاهده كثير من الناس وليس لقائل ان يقول
ان البرودة لو كان سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار والثلوج في
اوقات الشتاء جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد
الانقلاب فلم ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا نقول الاسباب الطبيعية
انما هي معدات للامور وليس شيء منها علة تامة بل لابد في الاكثر من وجود
الموانع وفقدان الشرائط فالمتجه ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل
في حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل الا به لا انه كلما وجد وجد الانقلاب وقد
يمكن انقلاب الهواء ماء بما يركب على السطوح الظاهرة من الطاسات المكوكبة

على الجمد او المملوة ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الترشح والا لما كان عند الكب
ولكان الماء الحار اولى لكونه الطف واقبل للترشح والمشهور عند الاقدمين ولا
سبيل الى القول بان المياه المنبثة في الهواء انجذبت الى مشاكلها في البرودة
اذ ليس في طبيعته الا ان يتحرك الاعلى الى الاسفل ونحن نرى القطرات في
جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الترشح ولا سبيل
الانجذاب فقد تحقق انه لانقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب
هواء بالحر الحاصل من تسخين الشمس او النار كما يشاهد من البخار والصاعد
من المسخن فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية
لطيفة مختلطة بها واما اللذان بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء
ينقلب نارا كما في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرف التي يدخل منها
الهواء الجديد يحدث فيه نار من انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء
الحار الذي منه السموم المحرق وثانيهما قوله والنار ايضا ينقلب هواء كما
يشاهد في المصباح فان شعلة المصباح لو بقيت على النارية لتحركت
الى مكانها الطبيعي على سمت خط مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاحرقت
ما حاذاها وليس كذلك اعلم ان المص لما اثبت انقلاب العناصر اي تبدل صور
بعضها الى بعض الذي يدل على طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع
الصور ولبسها وتسليمها الامر الذي هو لئلا يلزم انقلاب الحقيقة اراد
ان يشير الى طاعة الصور العنصرية لورود الاعراض والكيفيات عليها
المعد لحصول المزاج على المركب منها لئلا يلزم انخلاع صور العناصر حين
حصول المزاج كما نقله الشيخ من بعض اهل زمانه وذلك انما يتحقق باثبات
ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر امور زائدة على صورها النوعية
مغايرة لها فاشار الى ذلك بقوله ونقول ان الكيفيات العنصرية زائدة
على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات اي يزول عنها البعض
الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء
الصورة النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة

على

والكيفية للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وانه محال والحق
ان المط الذي هو المغايرة بين صور العناصر وكيفياتها انما يحصل بارادة الاطلاق
العام من المقدمة المذكورة والاعتراض عليه بزوال الصورة النارية عند
زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية والارضية بزوال الميعان والجمود
غير موجه لعدم كونه منافيا للمدعى لما تحقق ان المطلقتين لا تتنافيان وانما
يتوجه لو كان المراد منها الدوام وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسائط
من العنصريات حقيقية كانت كما في المزاج الاولى او اضافية كما في المزاج
الثانوي اذا تصغرت قال القرشي في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر شرط
في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك لان المحوج الى التصغر هو كون الفعل
والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك
لان الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة
والباردة والرطبة واليابسة مع انها لم تصغر واعترض عليه العلامة
الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب مثلا موجودة
فيه ولا يسري الى الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة ولا يسري الى القلب
واذا اوقع بينهما نسبة على حد ما كانت هي المزاج والا لكان المزاج من مقولة
الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد ان حرارة القلب اذا امتزجت مع
برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منها كيفية مناسبة لصحته وتلك
الكيفية عرض موجود في عناصر متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر لان
كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى محل الاخرى حسبما ذكره
لا يوجب ان يكون المزاج الثانوي الحادث في كل منها حاصلا في تصغر اجزائها
وان كانت تلك الاجزاء المتصغرة محلا لهذا المزاج واين هذا من ذاك اجتمعت
وتماست في المركب وفعل بعضها في بعض بقوتها المتضادة قد علمت فيما قبل
ان الصورة النوعية في الجسم مبدء لاثاره ومصدر لافاعيله كما هو راي جمهور
الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة
ما يجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا

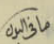
الحال فى سائر الكيفيات وباقى العناصر فالمجاورة تشترط للتفاعل الواقع
بين الاجسام الا يرى ان النار لا تسخن الاهالة وضع مخصوص وقرب معين
بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الاهالة فنسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل
بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة بها اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح
انما هى بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية هى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما اى تماست
تماسا كاملا بين اجزائها وفعل صورة كل منها فى مادة الاخرى كما هو المختار
عند الفلاسفة واشار المص الى اختيار هذا المذهب بقوله بقوتها المتضادة
اى فى الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شايع وكسر صورة كل واحد
منها سورة كيفية الاخر المضادة لكيفيتها حتى نقص العنصر البارد بفعل
صورته من حر الحار ويزول تلك الكيفية التى هى الحرارة الشديدة عن ذلك
الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر الرطب بالقياس الى العنصر
اليابس فيحصل من افاعيل صور العناصر المتصغرة المتماسة وانفعالات
موادها كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة اى المتخالفة
اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف
لم يكن متناولا للمزاج الثانى الواقع بين المتقسات ممتزجة قد انكسرت
كيفياتها الشديدة بحسب المزاج الاول بحيث اذا قيست الى ايه واحدة من
المتقابلين عدت من الاخر فتستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس
الى الحار وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة متشابهة فى اجزائه اى فى اجزاء
المركب فان كل جزء من اجزائه ممتاز اما بحقيقته او بهويته عن الاخر فيكون
الكيفية القائمة بهذا الجزء غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات
القائمة بتلك الاجزاء متساوية فى النوع وهذا معنى تشابهها وهى المزاج
يعنى ان هذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدى
الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا واعلم ان ههنا اشكالات
من وجوه الاول انا لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون

لان المزج والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة اتم

بدونه كما فى تاثير الشمس ما يقابلها بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما وكذا
المبصر فى الباصرة واذا جاز الفعل من جانب والانفعال من اخر كما ذكرناه جاز
التفاعل ايضا بلا مانع عقلى وفى المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا
الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام فى اجزاء الممتزج وهى لا محالة متلاقية
ويشاهد انه بعضها لا يؤثر فى بعض ولا يتاثر عنه الا بالتلاقى والتماس فلا نجد
ان التاثير والتاثر بينها بلا تلاق محتمل فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده
الثانى ان المحذور المهروب عنه الناشى من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا
من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية القائمة
بها فان الصورة النارية لا يؤثر بذاتها فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها
فيكون الكيفية شرطا فى التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة
المنكسرة وذلك لان الانكسار بين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا ينقلب
المغلوب غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد
الكيفيتان الصرفتان مع الانكسار فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار
وانه قبح لا يق المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار
المادة ليس فى ذاتها بل كيفيتها والجواب عنه ان الصورة فى كل منها فاعلة
والكيفية فيه الة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحادثة المنكسرة فالحاصل
ان اريد به الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسر فهى لا يجب ان يجتمع
مع المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فهى مجتمعة معه ولا محذور
فى ذلك بل الانسب بان يقال بشدة كيفية كل من العنصرين معدة
لان تفعل صورة الاخر لا صورته فى مادته ذلك الاخر لا فى مادته كما
هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير صورة
العنصر الحاصل واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر اخر لا يجب ان يجتمع
معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرا الثالث ان الماء الحار اذا اختلط بالماء
البارد وكسر الحار من برده ومن البين ان ليس للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة
بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هى الكيفية دون

الصورة اقول فی الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية فی مادته
او مادة جسم اخر من نوعه او من غير نوعه حرارة لاجل كونها مقسورة ولعتبر
ذلك الامر و قِبَلِ الحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادر عن صورة مقسورة مقتضية
للحركة النازلة مع عدم القسر وقد علمت ان الفاعل فی الحركة القسرية هو
الطبيعة باعداد القاسر اياها الرابع ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان
اعدل كانت الصورة الفائضة عليه من المبدء الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة
الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب
ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض مما اورده الامام الرازی
على كلام الشيخ فی الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسی فی الشرح بقوله كون
جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضی كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء
من حيث هی اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها
وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها الانفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التی يعتدل
الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوی فهی اول شیء يتعلق النفوس به
ثم ان تلك النفوس تحتاج لسبب محافظة تلك الارواح وا كمالها الشخصی والنوعی
اولا الی عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الی عضو يغتذی
بها وهو الكبد والی عضو يعدها لان يصير مبدء للحس والحركة هو الدماغ ثم الی
سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فی افعالها المختلفة المترتبة الی
ان ينتهی الی الجلد الانملة وغيره فيستتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فی كتب
الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفی على الناظر فی كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور انتهی كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات وهذا غير مستقيم
لان الشيخ صرح فی مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما فی البدن
حار ان حراء مائلان الی الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الخفيف
والثقيل فيها على التساوی مما ينافيه قطعا اقول لعمری ان كلام المحقق فی هذا المقام
فی غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب احر

الی تقرب ۳


ما فی البدن

ما فی البدن لا ينافی ما ذكره بل اعتدالهما يقتضی ذلك ومعنی غلبة الخفيفين على
الارواح انهما كك بالاضافة الی امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول
ان غلبة الخفة على جسم لا ينافی كونه اقرب الی التساوی من جسم اخر لا يكون
كك لجواز ان يكون غلبة الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم ومن جوز
كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعی وكثافته
فقد خرج عن الانصاف ثم قال بل الحق فی الجواب ان كلام الشيخ فی الاعتدال
النوعی لا العضوی فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة انه يتصرف فيها
بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء الية فالمزاج المعد لفيضان
النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعنی جميع امزجة
الاعضاء وذلك المزاج اقرب الی الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان تعلق
النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث اخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس
للبدن للاستكمال والاستكمال انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح
التی منشاؤها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور فی الكمال بحسب اختلاف
مراتب الاعتدال حتی ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الی المبدء
اكمل والصورة الفائضة عليه افضل وجب ان تكون الصورة الفائضة
على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس فی اعتدال
الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفی فی فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان
يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك انتهی كلامه
واقول لا يخفی على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق فی هذا المقام
بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعی اظهار
شیء من خبايا هذا المبحث الذی هو مضلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس
الی بدنها الذی له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة
كونه ذا اجزاء متكثرة متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالی وتعلق تفصيلی ومنشاء
تعلقها الاجمالی هو مزاجه النوعی الواحد المتميز عن امزجة ما فی الانواع ومنشاء
تعلقها التفصيلی هو مزاجه العضوی فكما ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج

الانسان واعدل امزجة الاعضاء هو مزاج روحه البخاري اللطيف فكذا
النفس الفائضة عليه اجمالا وعلى روحه البخاري اللطيف فكذا النفس الفائضة
عليه اجمالا وعلى روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان
يكون اشرف النفوس والصور مما وقع من كلام الشيخ حيث اشير اليه من كون
تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام
المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو بالنظر
الى الاعتبار الثاني فلا منافات بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات
نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة من الحكماء صرحوا بان العالم
بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام وحدة هو انسب النظامات الممكنة فيكون صادرا
عن الواحد الحق بلا توسط شيء اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافي
صدوره عن المبدء الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم من ذلك صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك لان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة وحدة
تشخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر
الى جهة وحدته حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق [illegible] من دو
ن شرط وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي والمسببي
بان يسبط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه
في البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود فمقصد الحكماء في
اثبات العقول والوسائط وعدم نسبة المجسمات والمتكثرات الى الباري
انما هو لتصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض
اجزائه لا بتوسط بعض اخر لئلا يشكل بصدورها اولا بلا مناسبة احديته
ووجوده تم وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه اذ لا كثرة فيه من هذه
الجهة فعليك بهذا الاصل الشديد النفع واعمال رويتك فيه لينفعك في كثير من
المواضع الخامس انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال
لان مزاج الانسان خارج عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة
فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل

وكذا

وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني عليه الرحمة على ما اثبته
في مسودة مجلطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون
الى البرودة اعني بذلك ان الخارج عن الاعتدال في اي طرف يفرض الى حد ما هو
مزاج الانسان فكان المعتدل الحقيقي مركزا والبعد عنه في الخارج في الاطراف الى
حد ما هو بمنزلة دائرة وهو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مراد ما ذكره
على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسب الحاصلة بين
الكيفيات المختلفة والمصرح به في كتبهم خلاف ذلك وهو انحفاظ النسبة في
مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج عن الاعتدال
الحقيقي انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض
عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة
في الجميع قال شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف مثلا والاجزاء
الحارة اذا كان عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين
والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان
المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها
معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وح
يبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية
انتهى الثاني ان كلا من المعتدل الطبي وقسيمه يعتبر بالنسبة الى اربعة النوع والصنف
والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج
اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج
بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل
داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة الا انا نقول لا نم ذلك فان
الاقسام الثمانية المفروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي بحسب الحقيقة سواء
كان في داخل النوع او في خارجه وكونه مراتب العرض فيما بين مراتب الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك في مراتب الخروج المتصور الوقوع
في مسائل الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كميات العناصر

ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة في الجميع واما ثانيا فلان
من غلبة العنصرين الثقيلين على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه
دائما خروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب تارة الى طرف وتارة الى آخر
وقد بقي في المبحث بعد محل تامل والاولى ان يجاب عن ذلك ان كون الاحر
من الانسان او الابرد منه اعدل يعني خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احدى
الفاعلتين انما يلزم اذا لم يكن شيء منها اخرج منه عن الاعتدال في احدى المنفعلتين
وهو غير معلوم بل الواقع خلافه فصل في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة
المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الآثار العلوية ايضا
واعلم انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى
تحركها وخلطها حصل من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا
هيج الفلك باشعته الحرارة وبخر من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية
واثار اجزاء اما هوائية او مائية مختلطين وهو البخار واما نارية وارضية كذلك
وهو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث في الجو والارض من الغيم والمطر والثلج
والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح وقوس
قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتامل في بناء
الحمام وعوارضه نعم العون على ادراك ماهية الجو وكثير من حوادثه بل التدبر
فيما يرتفع من ارض معدة الانسان الى دماغه ثم نزل في ثقب وجهه
يعين على ذلك كسائر الامور الانفسية على الاحكام الآفاقية والمص اراد ان
يشير الى كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق
بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان ما يجاور
الماء من طبقتي الهواء المنقسم اليهما باعتبار مخالطة الابخرة وعدمها المنقسمة
كل منها الى طبقتين وباعتبار وصول شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض
وعدمه في احديهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى يستفيد
كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع
الشمس تبقى باردة لوجود المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده

منه

اليها

اليها يتكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من شأنه التكثيف البرد في
اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر
للانعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للتثقل والانجماد فالمجتمع هو السحاب
والمتقاطر هو المطر وانما يكون مستديرا كالكرة للحركة السريعة الموجبة لخرق
الهواء بمصادمته فينحو النزول اما عن جوانب القطرات فتصير مستديرات
وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب المائية الرشية
قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعد فان وصل
قبله ينزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبله بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك
حر فيهرب منه البرد ويلتجي الى الباطن منحصرا فيه كما في الربيع والخريف فيجمد
وينزل بردا بفتح الراء وكثيرا ما يسخنون الماء في البلاد الحارة ثم يبردونه لما ذكرنا
واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة البارة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة
للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل البرد سحابا
قاطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا
يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان من هو فوق تلك الغمامة
في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد
لا ينعقد بل يكون متبددا ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول سريعا بالوصول
ادنى حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فينزل لثقله الحاصل
بالبرودة نزول اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم
ينجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها
بالثلج كما ان الطل يسقط بعد شبيها بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة
بين المطر والثلج وربما تكاثف الهواء نفسه من غير مخالطة كثيرة لشدة البرد
فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المص السبب فيما قبل بالاكثري قال الامام
الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف
غير البخار واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب
بان يرتفع الحرارة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار

فيتحقق سحابا ولا شك انه مصعد الدخان اعلى لشدة لطفه وبيسر فاصعد من الدخان
الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لصعوده او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل
اليه مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هايل الريح
عاصفة وهو الرعد بتمزيقه السحاب وربما امتد ذلك لكثرة وصول المواد
وان اشتعل الدخان لقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية وان دهنية
عمل فيها الحرارة والحركة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى
سبب مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمساكرة
العنيفة فان كان لطيفا وينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت
لا بد له من حركة الهواء والحركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الترقي على ما تبين
ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفي بسرعة
بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل والاجرام ولا يحرق
المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه الا ما احترق من الذائب وقد اخبر اهل
التواتر بان الصاعقة وقعت في بلدة والدتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير عبد الله
خفيف اذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا
فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون لسبب
البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية واندفع الى اسفل فصار
لتسخنه بالحركة الموجبة لتلطيفه هواء متحركا وهو الريح وقد يكون لاندفاع يعرض
بسبب تراكم السحب يعني بواسطة تكاثفها اي تصغر مقدارها الموجب لحركة ما يليها
من الهواء لامتناع الخلاء واليه اشار بقوله فيصير السحاب من جانب الى جهة اخرى
وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة اي تزيد مقداره واعلم
ان نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى الهواء من باب نسبة الشيء الى ما يؤول
اليه والا فالاولى عكس ذلك اذ المراد منهما في هذا الموضع نفس الحركتين كما لا يخفى
وانه قد يكون من جهة الى اخرى وفي كل من القبيلتين يكون مجاور المجاور يتبع المجاور
في الانجذاب والاندفاع على درجة اضعف وهكذا شيئا فشيئا الى ان يقف وقد
يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله الى الزمهريرية ونزوله فلذلك

كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي يتبعه
الهواء العالي وانعطفت رياحا ومن الرياح ما يكون سموما اي ريحا حارة واما ما في
شرح القاضي من قوله اي متكيفا بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا وقد صحفها
بعضهم بصيغة المفعول محرقا الاولى تانيثه لان موصوفه مفرد مؤنث جمع سمايم
واما السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه في نفسه بالاشعة السماوية او لحدوثه
من بقية مادة الشهب او لمرورها بالارض الحارة جدا لاجل غلبة نارية عليها وقد يقع
تقاوم فيما بين ريحين متقابلين قويتين بالنصبان فتستدير او فيما بين رياح مختلفة
الجهة حادثة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك
الاجزاء بينها مرتفعة كانها يلتوي على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوابع
والاعصار وربما اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب بل على بخار مشتعل
فيرى نار اندور واما قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس
في اجزاء رشية صقيلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعبر عنها
بكونها مستديرة اما صقالتها فلم ترتسم فيها شيء واما صغرها فلم يقبل لون النير وحده
ولا يقبل شكله واما تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها
في الغمام فلظهور القوس واما اختلاف وضعها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر
وبينها كلها والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه
يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دائرة الافق من جانب
المغرب نصف كرة الغيم وان دائرة نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها
مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقبلا للمشرق والذي فوق الارض
منه انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الافق الشرقي
وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب كرة
الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي ج و ب عند نقطة ى
وانه قد خرج من البصر اي من نقطة ى خطوط الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير
وكلها متساوية فان كل واحد منها انعكس راجعا من بسيط كرة الغيم الى النير والتقت
كلها عند نقطة ى على خط ج ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ج لا على الوجه

الكلى كما ظن تحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان احدهما داخل الآخر اذ لم يكن
البصر مركز الذلك السطح الكلى الكرى والا لانعكست الخطوط كلها اليه لما تقرر
فى المناظر من تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان فاذا فرضنا احدهما
داخل الآخر وسهمهما واحد وهو خط ج ب وراس احدهما داخل البصر عند نقطة ى
وراس الآخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما جميعا دائرة غمامية فيرى فى كل جزء
من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة
على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون
الذى يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة

ويتبين بالبيان المذكور ان الشمس
اذا ارتفعت على الافق يكون القوس اقل من نصف دائرة وذلك انه اذا ارتفع ما عليه
نقطة ج من الافق الشرقى فى مثالنا انحط مركز دائرة القوس الموضوعة على الافق
الغربى واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دائرة وكلما
ارتفع ما عليه نقطة ج انحط مركز دائرة القوس ورويت كلما مائلة نحو
الافق الى ان يخفى ولهذه العلة لا يظهر القوس فى انصاف النهار فى الصيف
لان الشمس مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دائرة القوس انحطاطا
مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى حينئذ ويظهر فى الشتاء والايام القصار فى انصاف
النهار لان ارتفاع الشمس ح قليل يمكن معه ان لا ينزل مركز القوس بنزوله انحطاطا
معه جميع القوس وبمثل هذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر
من نصف دائرة لانها لا يكون كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الغربى والشمس
اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط من البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون القوس
اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا بان القوس وكذا
الهالة امر موجود ولونها مستحيل كما هو مذهب بعض كاسكندر وغيره من الاقدمين
او بانها خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء
وسواء كانت رؤية الشىء فى المرآة بخروج الشعاع او الانطباع كما هو الظاهر

دايره

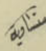
من عباده

من عبارة المصنف ان كون الغمام والنير على الوضع الذى ذكرناه شرط لظهور هذه
الهالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس خيال
حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة وابناها
معنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت امرا موجودا قائما
بذاته لم يختص بانتقالنا وكانت يكون بخلاف حركتنا فيكون اذا انتقلنا
بيمينه او بيساره واذا انتقلنا يسره بيمينه وايضا فانا اذا دنونا من القوس
بمقدار ما دنت هى ايضا منا بمثل ذلك المقدار مثل ان يكون بيننا وبينها الف
ذراع مثلا فتحركنا نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها ثمانمائة ذراع وهذا
خاص بالامور المتخيلة التى يكون فى المرايا ومما يشهد بهذا القول ويصدقه
القوس الحادثة حول السراج فى ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه
يعرض لمن بعينه رطوبة او يضعف بصره ان يرى حول السراج دوائر الوانها متفرقة
وذلك ان الدخان الذى يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن لحظ النير
على الاستقامة فينعكس من المرآة اعنى البخار المتصاعد من السراج الى النير
من جميع الجهات فيتخيل فيها كالدائرة لقوس قزح فاذا دنوت او قربت من النير لم ير
تلك الدوائر وكذا ايضا اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا
اعيننا راينا الوانا قوسية فاذا كان من الجائز ان يتخيل كهيئة القوس خيالا
يستند الى وجود شىء لم يمنع مانع ان هذا جائز فى القوس الحادثة عن
غمام واختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة
توضيح المقام يستدعى مقدمتين الاولى ان سائر الالوان المتوسطة بين الاسود
والابيض انما يحدث من اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض اذا ورى بتوسط
الاسود او بمخالطة الاسود حدث من ذلك الالوان الاخر فان كان النير هو الغالب
روى احمر وان لم يكن غالبا روى الكراثى والارجوانى وغلبته فى الكراثى
اكثر وفى الارجوانى اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا
اذا لم نر الشمس والمضىء ظننا انا نرى شيئا اسود فالمكان من الغمام الذى يكون
الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذى يكون فيه الاسود غالبا

فيها

نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا
فاذا تمهد فنقول اذا راى البصر النير بتوسط الغمام على ثلث الشرائط راى القوس على الاكثر
ذات الوان ثلثة الاول منها وهو الدور الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة
بياضه والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسط الاول والثالث في قلة السواد
وكثرة البياض وكثرته في الدور الثالث مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة
بياضه فاما الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا بين الدور الاحمر والكراثي فانه
ليس يحدث بنحو الانعكاس فانما يرى بمجاورة الاحمر للون الكراثي والعلة ان الابيض
اذا وقع الى جنب الاسود رؤي اكثر بياضا ولما كان الدور الاحمر فيه بياض ما
والكراثي مائلا الى السواد رؤي طرف الاحمر القريب من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر
بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى طرف الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد
يظهر احيانا قوسان معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرناه
في الواحدة لكن وضع الوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعني دورها
الخارج الذي يلي السماء ارجواني فالذي يليه كراثي والذي يتلوها احمر ولا
يبعد ان يكون احدى القوسين عكسا للاخر واما الهالة فانه ايضا انما يحدث
من ارتسام ضوء النير في اجزاء ورشية صقيلة متوسطة في التكاثف والاشفاف
مختلفة في الوضع المشار اليه بقوله مستديرة اما الصغر والصقالة فيمثل
ما مر واما التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها استقامة من دون الانعكاس واما الاشفاف
فليقوى به البصر عند الانعكاس ولا يضعف واما اختلافها في الوضع فليكون
الخطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها
متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان راس احدهما البصر وراس الاخر النير
وقاعدتهما الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة مستديرة بيان ذلك انا اذا
تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على الاستقامة ثم تصورنا انه قد خرج
من نقطة البصر خطوط الى الغمام منعكسا كل واحد منها الى النير فانه يحدث عند ذلك
مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورنا خارجا
من البصر الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه الخطوط

وقلة م
في الشام
صغيرة م



متساوية

متساوية كل النظائر اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية بعضها بعضا
والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤوس المثلثات التي
هي عند الغمام دائرة واضطرارا فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب
لكون الهالة خيالا فاما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا
فهو ما ينقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث من ضوء النير في الغمام الرقيق حركة
موجبة مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة
ايضا فان الشعاع الخارجة من القمر من شانه ان يلطف الهواء المحاذي له فهو
يلطف ما يحاذيه من الغمام الى الشيء خلافا ما حوله فيرى كالدائرة ومثال ذلك
ان ينفخ بانبوب ترابا موضوعا على تخت فيبقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار
المنكسر منه في الموضع المحيط بالموضع النقي ويحدث دائرة فهذا ما نقل عنهم وهو
كما ترى واما السبب في كونها تحت القمر على الاكثر وتحت الشمس على الاقل
فهو قوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها تحلل القوام الذي ينبغي لحدوث
الهالة باكثر من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب دقيقا في غاية البرودة
لئلا يتحلل سريعا وحكي عن الشيخ ورأينا ايضا مرتين حول الشمس دائرة اعظم من دائرة
القمر على الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان نرى
وسطها كالخالي والدائرة التي يليها سوداء فهو ان محور المخروط هو اقصر الخطوط
التي يصل بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب وينفذ في الغمام لقوته
فيرى هذا الموضع شديد الاستضاءة واما باقي الخطوط التي يتوهم خروجها
من البصر الى النير فانها لا تمر اليه على الاستقامة وانما يقع بعد ان ينعكس من الغمام
اليه وببعد المسافة فلا يرى من هذا الموضع شديد الاستضاءة لكان امن الجود
وما يقرب منه يكون داخل الهالة كالخالي والدور الذي يليها اسود لبياضها
لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب الشيء هو اقل بياضا منه رؤي القليل
البياض اسود واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار او الطبقة القصوى
من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما
وقربها من كرة الاثير وذلك لان اجزاء ارضية جدا فتحفظ الحرارة التي تصعدها

وكلما لطف الجزء المحاذي م
النير م
ولعلك م

بخلاف البخار وكان لطيفا لحرارته وبسببه اشتعل فيه النار وانقلب الى النار
ويلتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية نارا صرفة فصادفت غير مرئية
فظن انها طفيت واليه الاشارة بقوله حتى يرى كالمنطفى فان الانطفاء
يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وان كان استحالة
الاجزاء الارضية نارا مشعاة ايضا لكن التسبب الاكثري عندنا هو الاول
واما مد الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما
يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالى
اولا ثم يذهب الاشتعال منه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان
الى طرفه الاخر وان كان الدخان كثيفا الى الغاية تعلقت به النار تعلقا
ما فيحرق من غير اشتعال ويبقى فيه الاحتراق فيرى به العلامات
الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان تام
الكثافة في الغاية وتعلقت به النار تعلقا قويا ثبت فيه الاشتعال
ودام متصلا لا ينطفى اياما وشهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاقسام وتكون
على صورة ذوابة او ذنب او حية او قرن وربما وقعت تحت كوكب وكان تدور بها
النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او لحية
او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فيحرق ما عليها
غضبا من الملك الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع
بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى اذا وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع
اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان شيئا ينزل من
السماء الى الارض فاذا وصلت الارض احترقت تلك المادة بالكلية وما
يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفى اذا وضع تحت السراج المشتعل
فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى فتيلته واما الزلزلة
وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل الارض لما فيها من ثقب
وفرج يميل الى جهة فيبرد بها مياها مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثر لوصول
مود متدافع اليه اما الدفع تاليها سابقها او لانجذابه اليه بحيث لا تسعه الارض

انطفاء ٢

فينقلب ٢

اوجب الانشقاق

انشقت الارض وانفجرت منها العيون اما الجارية على الولاء فهي اما لدفع تاليها
سابقها او لانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي انقلب ماء
وفاض الى وجه الارض ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب
هوا ايضا ماء ويفيض وهكذا استتبع كل جزء منه جزء الاخر منه واما العيون
الراكدة فهي حادثة من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها
معاونة شديدة او يدفع اللاحق السابق واما مياه القني والابار فهي متولدة
من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها
صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر
وان جعل فهو القناة ونسبة القني الى الابار كنسبة العيون السيالة
الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه المياه متولدة كما قال ابو البركات البغدادي
من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب اعماق الارض ومنافذها
اذا اجتمعت بل هذا اولى لكون مياه العيون والابار والقنوات يزيد بزيادة
الثلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وهذه الابخرة اذا انبعثت عيونا امدت
البحار فحسب لانهار اليها ثم ارتفع من البحار والبطائح والانهار وبطون الجبال
خاصة ابخرة اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور
دائما واذا غلظ البخار وبعض الادخنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ في
مجاريها لشدة استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ
فزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسف الارض فيخرج منها نار لشدة
الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا [illegible]
مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات
هائلة ومن هذا القبيل ما اصاب بلدة قوم من الفجرة جعل عاليها سافلها
وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي وهدات في باطن الارض
فيتموج بها الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض وقليلا ما يتزلزل بسقوط قلل
الجبال عليها لبعض الاسباب وقد يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية
تنبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان

الكبريت بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة
الكواكب وبغيرها فيرى بالليل يشعل مضيئة كما اخبرنا بعض المسافرين
وجميع المذكورات وان كانت اراء الفلاسفة لكن لا ينافي القول بالفاعل
المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في مباحث الصور النوعية فصل في المعادن
اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية
بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورة بها
يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر
فهي كمال اول له ثم يترتب عليها كمالات اخرى من الصفات والافاعيل والصور
للمركبات ثلثة اجناس صورة غير نفس وهي معدنية وصورة هي نفس
غاذية نامية مولدة للمثل عديمة الادراك والحركة الارادية وهي نباتية
وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل دراكة متحركة بالارادة وهي حيوانية
فهي كمالات اول متفاوتة في التوالي من الكمالات حسب ترتبها في الشرف
التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا
لقوة نفسانية اخرى الطف من الاولى فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر
من النباتية من غير عكس ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية
من غير عكس وقد يناقش في عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه اسرار
لا يطيقها طور هذا الكتاب وربما يتمسك بشعور النبات واختياره
في بعض حركاته بما يشاهد من بعض الاشجار كالنخل واليقطين ويتمسك الاغتذاء
المعدني ونمائه بما ظهر من المرجان من هيئة النماء فاول المركبات التامة
الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة والادخنة المحتبسة في باطن
الارض اذا كثرت يتولد منها ما مر واذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من
الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة
والازمنة فتكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان
يتولد مثل اليشم والبلور والزيبق والرصاص المتنوع الى القلعي والاسرب
والصواب عده من الاجساد السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق والكبريت

وغيرها

وغيرها من الجواهر المشفة اي اكثرها فان كون الزيبق مشفا غير صحيح وان
غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه مع
بعض كالزيبق مع الكبريت تولدت الاجساد الارضية اي الاجساد
السبعة المعروفة بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس
والحديد والخارصيني والاسرب والقلعي فان كان الكبريت والزيبق
صافيين وامتزجا امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان
كان الكبريت احمر غير محترق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج
بينهما تولد الرصاص وان كانا رديين تحديدا ان قوي الاختلاط والتركيب والاسرب
ان لم يقو وان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا وصادفه قبل تمام النضج
بردا فقد تولد الخارصيني وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه في بيان
تولدها بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالاحوال
الصناعية على الامور الطبيعية كما هو مبني ظنون اصحاب الاكسير فصل
في النبات قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفائضة
عليه اشرف والاثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب مزاج المركب الى الاعتدال
قربا ازيد من مزاج المعادن استحق لان يفيض من المبدء الواهب بالذات على
ما هو راي اهل التحقيق نفسا نباتية كما اليه اشار بقوله وله قوة اي صورة
نوعية عديمة الشعور كما عليه الاكثرون يصدر عنها بعد ان تستوفي درجة
الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وافعال مختلفة بالات مختلفة
قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالالات المختلفة وفيه نظر
لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته لا يستلزم
ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك
الجهات آلات او غيرها اقول اختلاف الافاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك
بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النباتية والحيوان من التوليد
والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل بحسب اعتبار فقط ولا شك
ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا تكفي في صدورها الاختلاف على الوجه

الاول كما ظهر من مباحث الهيولى بل لابد فيه اما من مبادى جسمانية متخالفة
الذوات او مبدء واحد له آلات جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة
اليه فعل خاص واعترض ايضا بان الحركات المتخالفة الجهات لا يصدر عندهم
عن قوة عديمة الشعور لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا
يكون الا صاعدة او هابطة على ما مر جوابه والجواب ان ذلك انما هو في البسائط
العنصرية واما في الطبايع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد يتصور
حركات طبيعية الى جهات وغايات مختلفة والمستشرقين في امثال هذا المقام
اسرار لا يحملها اسماع جمهور الانام وتسمى نفسا نباتية وهي كمال المراد به ما يصير
الشيء به موجودا بالفعل وهو على وجهين كمال اول وهو الذي يصير به النوع نوعا
بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان
وهو الذي يتبع النوع من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم
والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم في صفاته والاول
يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف على الذات للجسم اخذ الجسم ههنا
بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك بعد ان تذكرت
الفرق انه لا شك ان النبات او الحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط
بل جسم قد انضاف اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات
واسام بحسبها فانها من حيث هي مبدء الاثار قوة وبالقياس الى المادة التي
تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس الناقصة التي بها يتكمل او يتحصل
كمال وانما الجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا وبالاعتبار الثاني مادة
وبالاعتبار الثالث يكون جنسا وتعريفها بالكمال اولى من تعريفها بالصورة
لان الصورة توهم ان تكون حالة في الجسم والنفس الانسانية داخلة
في التعريف الجامع للنفوس الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة
لانها تطلق بالاشتراك على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وليس اعتبار
احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما
داخلة تحت مقولة ان يفعل والاخرى تحت مقولة ان ينفعل والاجناس

النفس

العالية متباينة بتمام مهياتها وذلك مما يجتنب في الحدود بخلاف لفظ
الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها من حيث
هو مبدء الاثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية
المستتبعة لاثارها والاولى ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها
فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم الماخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة
ناقصة مبهمة انما كملت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا
الاعتبار لا مادة طبيعي لا صناعي كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون
صفة لكمال ليكون احترازا عن الكمال الصناعي وهو الذي حصول لها بصفة
صانع والمآل واحد الى الاولى ورفعه ليكون صفة كمال الصفة جسم لان
نسبة الالية الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل واعلم ان اسم النفس مقول
بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية وعلى النفس السماوية وان اشتركتا
في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى فقط ما يصح كونه معنى
لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط المحسوسات مع وجود ذلك
المعنى فيها واما النفس الارضية فالمذكور ههنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى
تمام يصلح تعريفا اياها فالكمال جنس تناول المحدود وغيره لانه كما علمت عبارة
عما يتم به النوع سواء كان في ذاته او في توابع ذاته لا يقال النفس جوهر
والكمال من باب المضاف فكيف يصح جعله جنسا لها لانا نقول التعريف
به ليس لمهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا واسم النفس لم يوضع لها
من حيث تدبيرها للبدن المدبر له فلذلك يوخذ البدن في حدها كما يوخذ البناء
في حد البناء وان لم يوخذ في حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون مباحث
النفس من العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث هي نفس بحث لها من حيث لها
تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف
فينبغي ايراده في حدها الاسمي وبقوله اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة
عن تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات عن فصولها المنوعة لها
وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالآلي يخرج صور العناصر والمعادن

فانها كالات اولية لاجسام طبيعية لا انها غير الية وليس المراد بالالى اشتمال الجسم
على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الالات للنفس بالذات والاعضاء
بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راى من ذهب الى ان لكل فلك
من الافلاك نفسا واما على راى من ذهب الى ان النفس للفلك الكلى فقط
والافلاك الجزئية كالخوارج والتداوير بمنزلة الالات لها فلا يخرج به فاحتيج
الى قيد اخر ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذى حيوة بالقوة
اى يصدر عنه ما يصدر عن الاحيا بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها
كالات اولية لاجسام الية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما
يصدر عنها من افاعيل الحيوة وانما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس
الارضية فان افاعيلها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائما فى التغذية
والتوليد ولا فى الادراك والتحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر
عن الاحيا ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء
وان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعا خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية
وان كان المراد بعضها دخل صور البسائط والمعادن فجوابه بان المراد بعض الافاعيل
وتلك الصور خارجة بقيد الالى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية
وبالجهات المذكورة فى قوله من جهة ما يولد ويربى ويغتذى يخرج عن الحد
كل كمال الجسم لا من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام
فى الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة
اعنى النباتية والحيوانية والفلكية لانه ان فسر بما يصدر عنه فعل ما كان
العقل او الطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد والارادة خرج عنه
النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالالات خرج عنه
النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك
اللفظى هذا كلامه وهو منظور فيه اذ قد صرح الشيخ فى الشفا بان كل ما يكون
مبدء لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا
وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها الان ما يكون مبدء لافاعيل موصوفة بما ذكر

اما ان يكون

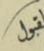
اما ان يكون مبدء لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدء الافاعيل على
وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية فقد علمنا ان اسما
يتناولهما باسرها ولما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض
قواها وهى اربع مخدومة واربع خادمة واما الاربع المخدومة فمنها اثنتان يحتاج
اليهما لبقاء الشخص وتكميله فى ذاته احديهما الشار اليها فى قوله فمنها قوة غاذية
لا بد منها فى بقاء الشخص مدة حيوته وهى القوة التى تحيل جسما اخر الى مشاكلة
الجسم الذى هى فيه فيلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة
كالحرارة الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بامور ثلثة الاول
تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به عند
عدم الغذاء فى نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع فى علة تسمى اطروقيا الثانى
الالزاق وهو ان تلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله جزء منه وقد يختل
به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه متبرى عن العضو ولذلك يصير العضو
مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه
ولونه وقد يختل كما فى البرص والبهق فهذه افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث
فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها اعتبارية او قوة اخرى هى تستخدم تلك
القوى الثلث والاخرى لها قوة نامية لا بد منها فى وصول الشخص الى كماله
ولاجل رعاية المشاكلة واسناد الفعل الى السبب اورد لفظة نامية بدل منمية
خلافا للقياس وهى التى تزيد فى الجسم الذى هو فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل
الغذاء بين الاجزاء فيضمه اليها فيزيد فى الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية
ما هى كمال النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على تناسب
طبيعى يقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة فخرج به مبدء الورم
لانه خارج عن المجرى الطبيعى قيل ان كل واحد من الورم والسمن خارج بقوله طولا
وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا فى قطرى العرض والعمق ولكونه
مخصوصا باللحم وما فى حكمه دون العظم ونظائره من الاعضاء الاصلية واما
الثانى فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام عند الاكثرين وفيه نظر اما

والغريبة ٣

اولا فلنصر بجهم بان السمن قد يزيد فى الطول ايضا واما ثانيا فلانه ليست النامية
فى كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا
مبادى السمن والاورام ليست فى كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفى فى انتقاض
التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج اليهما
لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة اما الاولى فهى التى اشير اليها بقوله ولها
قوة مولدة وهى التى تاخذ من الجسم الذى هى فيه جزءا وتجعله مادة ومبدء
قابلا لمثله اى لمجانسه وهذه القوة فى كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمنى
عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لخروجه عن جميع الاعضاء وتولده
عندها فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا وعند ارسطو تلك القوة
لا يفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة واعلم ان
الوحدة فى المولدة كما فى الغاذية اعتبارية لان المراد بها كما هو مصرح به فى
كليات القانون قوتان احديهما يجعل فضيلة الهضم الرابع منيا سواء كان
عملها فى الاعضاء او الانثيين على اختلاف القولين والاخرى ما يهيئ كل
جزء من المنى الحاصل فى الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان اجزائه متخالفة
الامزجة متشابه الامتزاج فبتميزها تميزات بحسب عضو عضو فيخص للعصب
مزاجا وللعظم مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه
متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا فبان تحيل كل جزء ويغيره الى ان يجعل
بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية الى غير
ذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب
الخفية وهذه القوة مسماة كاحدى القوى الثلث للغاذية بالمغيرة لوجود
معنى التغيير فيهما لكن خصت هذه بالاولى وتلك بالثانية باعتبار ورد واحد
واما القوة الثانية منهما فهى المصورة وانما توجد فى المنى عند كونه فى الرحم خاصة
تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد الصورى والقوى
وما يتبعها من الاشكال والمقادير لتصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة
وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمها الغاذية والنامية كما انهما

وكان المص انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسى حيث احال صدور
هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالى حيث
اسند فعلها بل فعل جميع القوى الى ملائكة موكلة لصدور هذه الاثار بفعلها
بالاختيار ولذلك لم يذكرها واما القوى الاربع التى تخدم الاربع السابقة
فهى المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله
فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل اما الاحتياج الى
الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون
بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة
والدليل على وجودها ان الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعنى البلغم
والصفرا والسوداء ثم يتمايز وينصب الى حركة كل عضو نوع من الرطوبة فلولا
ان فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك ووجودها
فى بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند الحاجة من غير ارادة بل مع
ارادة عدمه وخروج الحلو فى اخر الفى مع كونه متناولا اولا وجذب الرحم
بعد الطمث وخلوه عن الفضول باطن الاحليل الى داخله جذب المحجمة الدم الى
داخلها كما يستشعر به الانسان وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى
اما الى الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة اولا لا بد فيه من الاستحالة
حتى يحصل التشبيه والاستحالة حركة وكل حركة فى زمان فلا بد من زمان فى
مثله يحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد فى بعض الاعضاء كاحتواء
المعدة على الغذاء احتواء قويا يمنع معه سيلان شئ من ذلك الغذاء وانضمام
الرحم للولد انضماما شديدا لا يسع معه ادخال طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب
التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية انما يكون لما قرب استعداده
لحصول الصورة العضوية فلا بد له من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد
وهى الهاضمة واما الى الدافعة فليدفع ما لا يقبل المشابهة والا لادى الى السدد
وثقل البدن بل الفساد والافساد ووجودها ظاهر فى حال القى والتبرز
واراقة البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول بمثل ما اشرنا اليه

فى اول الفصل والثانى بعدم تسليم ان الغاذية ثلث قوى برجوع تحصيل جوهر البدل
الذى هو الدم الى هاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة
واحدة تكون فعلها التشبيه لا غير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة
ويؤيده ان جالينوس لم يذكر فى كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان
الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطبا كابى سهل المسيحى
وصاحب الكامل وغيرهما من الاطبا المتاخرين لم يفرقوا بينهما قال الامام الرازى فى
شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهى التى تحيل ما تجذبه الجاذبة وامسكته
الماسكة الى قوام مهيئها لفعل القوة المغيرة الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذاء
بالفعل هذا الكلام نص فى ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه
جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التى منها الهاضمة فلنتكلم فى الفرق فنقول
اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية
واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى
عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية ولما لم يحصل
اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية و يشتد
استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان يزول عنها الاولى وتحدث
فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة الاولى
فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترضوا عليه بوجهين الاول
ان الهاضمة محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو
وكل ما حرك شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين
قوة واحدة وهى الغاذية لا غير الثانى ان المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان
الصورة العضوية وهى مغنية عن قوة اخرى فى الاعضاء لانه اذا تم الاعداد
وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدء الفياض الجواد فاذن لا فرق بين
الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان شان المحرك بالنسبة
الى الحركة الى الفعل وبالقياس الى الغاذية اى ما لاجله الحركة الاعداد
كما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث هو معد لا يكون فاعلا فالمعد للمادة


لقبول

لقبول الصورة العضوية هى الهاضمة وما يكسوها الصورة هى الغاذية لانه
ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية
ان المقصود الاصلى وهو فعل ذلك الشيء وقد اعترض الشيخ على ذلك حيث احتج
على ان بين كل حركتين سكونا فقال يجب ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه
بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التى ازالت
عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى ان يكون المزيل عن الصورة الدموية
الموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما يحرك اليه المحرك قد يكون
من حدود ما فيه الحركة وح يكون الحد فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون
صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون
غاية لفعل المحرك وهو معد لها ولها فاعل اخر يفعل تلك الغاية والذى ذكره
الشيخ لا ينافى ما ذكرناه فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهى
معد بالنسبة الى حصول غاية اخيرة ليست من نوع فعله ولها فاعل اخر
على المحرك القريب فالهاضمة فاعل يفعل الاحالة والهضم ويجعل المادة غذاء
بالقوة واما الغاذية فهى التى تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية
باعداد واهب الصور واعلم ان فى هذا الموضع سؤالا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا
المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الناطقة والات لها والنفس حادثة
بعد حدوث المزاج وتمام صورة الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة
قول بحدوث الالة قبل ذى الالة وفعلها بنفسها غير مستعمل اياها وهو باطل
واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو راى بعض
الفلاسفة وتارة بحدوثه قبل حدوث البدن كما هو راى بعض المليين وتارة
بعدم جعل المصورة من قوى النفس الناطقة للجواز بجعلها من قوى نفسه
النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو راى البعض وتارة
بتصييرها من قوى النفس الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا
يغنى وهكذا اضطرب كلامهم فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها
ام لا وفى انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازى الى ان الجامع لاجزاء

كل م

من م

الحيوانية او الانسانية م

الحيوانية او الانسانية م

البدن بل هو الحافظ لها ام لا وقف انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازی
الی ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدین ثم انه یبقی ذلک المزاج فی تدبیر
نفس الام الی ان یستعد لقبول نفس ثم انها تصیر بعد حدوثها حافظة له
وجامعة لسائر الاجزاء بطریق ایراد الغذاء ونقل فی بعض رسائله انه لما
کتب بهمنیار الی الشیخ وطالبه الحجة علی ان الجامع للعناصر فی بدن الانسان
هو الحافظ لها قال الشیخ کیف ابرهن علی ما لیس فان الجامع لاجزاء بدن الجنین
نفس الوالدین والحافظ لذلک الاجتماع اولا القوة المصورة لذلک البدن
ثم نفسه الناطقة وتلک القوة لیست واحدة فی جمیع الاحوال بل هی قوی
متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنین وذکر الشیخ فی
الشفا ان النفس التی لکل حیوان هی جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها
ومرکبها علی نحو یصلح معه ان یکون بدنا لها وهی حافظة لهذا البدن علی النظام الذی
ینبغی والاشبه بمقتضی قواعد الحکماء بحیث یزول به التشویش والاضطراب
عن مقالاتهم ما ذکره الحکیم الطوسی فی شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع
علیه فلیراجعه والنامیة تقف عن الفعل اولا حین البلوغ الی کمال النشو
وتبقی الغاذیة یفعل فعلها وهذا یدل علی تغایرهما اعنی القوتین واما ما اورده
الامام فی هذا المقام من ان فعل النامیة ایراد الغذاء الی العضو وتشبیهه به
والنامیة کالغاذیة الا ان الغاذیة تفعل هذه الافعال بحیث یکون الوارد
مساویا للمتحلل والنامیة تفعل ازید من المتحلل ولا شک ان القادر علی الشیء
قادر علی مثله والجزء الزاید مشابه للاصل فاذا قویت الغاذیة علی تحصیل
الاصل قویت علی تحصیل الزاید فیکون هی النامیة الا انها فی الابتداء تکون
قویة علی ایراد البدل الاصل والزاید لشدة القوة علی الفعل وکثرة المادة اعنی
الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلک یعود الامر الی
النقصان لضعف فی القوة وقلة فی المادة وعظم فی العضو فیرد علیه ان
التغذیة والتنمیة فعلان مختلفان فلا یستندان الی مبدء واحد قال الشیخ
فی الشفا ان شان الغاذیة ان یوفی کل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره

وتلصق به من الغذاء بمقداره الذی له علی السواء واما النامیة فیسلب
جانبا من البدن من الغذاء ما یحتاج الیه لزیادة فی جهة اخری فتلصقه
بتلک الجهة لتزید تلک الجهة فوق زیادة جهة اخری الی ان یعجز لما سبق
من تناهی القوی الجسمانیة فیعجز عن ایراد البدل دائما وعن مصادمة الاسباب
المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغریزیة المودیة لانطفاء الحرارة الغریزیة
التی هی مرکبها المقتضیة لتعطل القوة لبطلان آلتها فیعرض الموت الذی هو
عبارة عن تعطل القوی عن الافعال لانطفاء الحرارة الغریزیة التی هی آلتها
فان کان ذلک لانطفاء الرطوبة الغریزیة فهو الموت الطبیعی علی ان هناک
لانطفاء الحرارة الغریزیة امرا آخر بطریق الغمر لغلبته فی الکم وبطریق القهر
لمضادته فی الکیف اذ لو فرضنا فعل الغاذیة دائما علی حد واحد بل یزداد یوما
فیوما لدوام المؤثر اعنی الاسباب المحللة فی متاثر واحد هو الرطوبة الغریزیة فالبدل
لا یقاومه فبالضرورة یتادی الی افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل
دائما علی مقدار التحلل فلا خفاء فی انه لا یقاومه لقصوره بحسب الکیفیة
لان الرطوبة الغریزیة تخمرت ونضجت فی اوعیة الغذاء ثم فی اوعیة المنی
ثم فی الرحم والبدل لم یتخمر الا فی الاول فیکون ایراده بدلا منها کایراد الماء بدلا
من الدهن فی السراج فانظر حکمة الباری واقض العجب حیث ان المولود
یولد اولا والرطوبة غالبة علیه ولذلک لا یقدر علی الانتصاب والانبعاث
فی الحرکات ثم لا یزال الحرارة الغریزیة عاملة فی تجفیف رطوبته رویدا
رویدا حتی یتهیا للقعود ثم للانتصاب ثم للمشی ثم لا یزال یفعل الی ان یفنی
رطوبته بالکلیة او یضعف ضعفا یقوم مقام الفنا فینطفی الحرارة وبانطفائها
یحصل الموت فسبب الموت هو بعینه سبب الحیوة وذلک لانه لو لم یکن
الحرارة غالبة علی الرطوبة لم یحصل الحیوة ثم لزم من غلبة الحرارة علی الرطوبة
فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة علی البرودة بقضاء الله تعالی
وقدره سبب للحیوة اولا وللموت ثانیا فصل فی الحیوان وهو جسم مرکب مختص
من بین المرکبات بالنفس الحیوانیة لکون مزاجه اقرب الی الاعتدال جدا

والا فهو الغیر الطبیعی م

فلیس التحلل دائما

من الاولين فبعد ان يستوفي درجة الجماد والنبات يقبل صورة اشرف
من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك
بالارادة قال الشارح الميبدي ههنا بحث لانه ان اراد الآلي من جهة هذين
الامرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية
لانها آلية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض
التعريف بالنفس الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة الحيوان مستوفية لدرجتي
الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في
صدور الافاعيل النباتية كما انهما مشتركتان مع الصورة المعدنية في
صدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية
والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس
فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادة فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا
يندفع الايراد على التقدير الاول على انه لو اريد الشق الثاني لم يلزم محذور
فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر يفعل الافعال الحيوانية من الادراك
الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها اشياء اخر كالانظار الكلية
والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك
الحيثية وفي كون النفس الحيوانية اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان
مطلقا اعم من الانسان واما قوله فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال
النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء
من النفوس الحيوانية فان نفس الفرس ليس مجرد ما ذكره والا لم يبق فرق
بين الطبيعة والفرد فلا محل للفرد زيادة على الطبيعة المأخوذة بشرط
لا شيء سواء كان بفصل او عرض كيف ونفوس الحيوانات انواع متباينة
بل التخالف النوعي بينها باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار جثثها
التي لا فرق بينها وبين سائر الاجسام فلها من الالات بالقسمة الاولى
قوتان احديهما قوة مدركة والاخرى قوة محركة اما المدركة فهي اما في الظاهر
او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمسة بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز

وجود

وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم اطلاعنا عليه كما انه
لو لم يكن فينا احدى الخمسة لم نكن نتصورها كالاكمه الذي لا يتصور كيفية
الابصار والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لا ينتقل من درجة
الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة
فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس
منحصرة في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح
الصماخ تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع
مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء
المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس امواجه تلك
الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد تساهل
حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يحصل بالقلع
والحرف كانه نوع من الصوت لا انه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع
عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا
للحرف نسمع شيئا واحدا فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة
للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع لا يخلو
عن مسامحة وقوله تميزا في المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين
الصوتين تميزا في المسموع كالطيب وملايمة الطبع وغيرهما من الامور التي
يحصل بها التميز بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان
حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لتماس
الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك
لكن ينسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة
ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس
انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه
نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى
البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل العلم الموسيقي ومنها البصر وهي

قوة مودعة في ملتقى الزوج الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب
وهما العصبتان المجوفتان النابتتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ
عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي المتيامن مما ينبت منهما يسارا والمتياسر
ما ينبت منهما يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا
الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى مجمع النور
والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون منهم ذهبوا الى
انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي بمنزلة البرد والجمد
في الصقالة والمرائية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها
كما ينطبع صورة الانسان في المراة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى
العين بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله
بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بانه
المرئي ح يكون شبح الشيء لا نفسه ونحن قاطعون بالثاني وبان شبح الشيء
مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا اجابوا عن الاول بانه اذا كان
رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح وفيه
ما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد
من صورة الوجه في المراة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل
واللون دون المقدار وما فيه من وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا
الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته
عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط
مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة
وقال البعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يثبت طرفه الذي
يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون
قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي
فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس
علم حضوري اشراقي على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية

ولايخفى

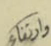
لكن المشهور من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع تمسك الاولون
بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا
قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمراة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلانا نشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه ولان الانسان
اذا نظر الى انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر
ما قرب منه زمانا ثم تفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت
وان غمضنا احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم انه يملاه جوهر
نوري ولولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف
العصبتين عديم الفائدة وثانيها ان الاحساس بساير الحواس ليس لاجل خروج
شيء الى المحسوس بل لاجل ان ياتيها صورة المحسوس فكذا حكم الابصار وثالثها
ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا يتاتى
الا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راي اصحاب الانطباع
لا القاعدة على ما هو راي القائلين بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورابعها
ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى في عينه صورتها زمانا
وذلك يوجب ما قلناه وخامسها ان المحرورين يرون صورا مخصوصة لا
وجود لها في الخارج فاذن حصولها في البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه
لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الابصار به فلا وعن الثاني بانه تمثيل بلا
جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب
الشعاع يذكرون له وجها اخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة
بل في الخيال واين احدهما عن الاخر وعن الخامس انه انما يدل على اثبات الانطباع
في هذا النحو من الرؤية التي هي من قبيل الرؤيا ومشاهدة الامور الغائبة عن
الابصار لوقوع اشباههما في الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات في
الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك
القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه
للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر

شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة
الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوتت
الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته
يتحلل نهارا لشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعمش
بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس
رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراها كلها لم يظهر
له الا السطر الذي يحدث نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم
مخروط الشعاع اصح ادراكا ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان
نورا انفصل عن عينه واشرق على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى
كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها
لا يدل على المطاعي كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا
ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح
الباصرة وان انكرها محمد ابن زكريا زاعما ان النور لا يوجد الا في النار والكواكب
واما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يحصل
داخل الدماغ مع تسترها بالحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد
اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على
خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذلك يدل على وجود الشعاع
في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج ثم نقول آلة
الابصار جسم نوراني في الجليدية يرتسم منه بين العين والمرئي مخروط
وهمي يتعلق ادراك النفس بذلك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية
ويشتد حركته عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها وينفر الى تلطيف او اغلظ
ويتكثف اذا لطف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل القابل
اشعة واضواء تكون قوتها في مسقط السهم مما يحاذي مركز العين الذي
هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون ما يرى منه اظهر
وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع

تجوزا

تجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع
الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا
قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم منبسط في لحظة على نصف كرة العالم
ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك
الجسم الشعاعي من دون قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك
ويخرقها ليرى الكواكب وان لا يتشوش لهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما
في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القمر مثل الثوابت
بل بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها
من الكواكب دفعة وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار
بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي فان قلت اليس علم المناظر والمرايا
فن حكمي اعتنى به كثير من المحققين ومع ان بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع
بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وسائر النيرات الكوكبية
والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر وقاعدته
عند المستنير والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا ابعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط
يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا
صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كانها يبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها
ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته
واما في الماء فينعطف عن استقامته عند السطح الى جانب السهم فيكون المرئي
في الماء قاعدة لزاوية عظمى وفي الهواء لزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد
يرى في الماء في الموضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا
او ابعد المرئي من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى
في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح
الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة بالانعكاس وذلك لان الشعاع
الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك
الصقيل كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد بشرط ان يكون جهة مخالفة

لجهة الرائى وذلك سهو والا لما امكن للانسان رؤية وجهه فى المراة ومنها
ابطال الرؤية اذا صارت الجليدية مركز المراة كرية المقعر لتطابق مخروطى
الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا ابعدت المراة
يرى الانسان وجهه منعكسا فى غاية الصغر واذا قربت حتى تجاوزت
يسيرا عن الحد الذى فرضناه اولا يرى الوجه فى غاية العظم كما يدل عليه التجربة
وبيان الوجه فى الجميع يطلب من رسالة مفردة لنا فى هذا الباب ومنها رؤية
الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس
منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائى والى اسفله من موضع ابعد
من الرائى الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك
الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع
المنعكس نافذا فى الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكونه ابعد منه وباقى
اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منعكسا الى غير ذلك من الامور
المذكورة فى علم المناظر المبتنية على وجود الشعاع وهياته الاستقامية والا
نعكاسية والانعطافية قلت هذه امور موهومة يبتنى عليها كثير من الاحكام
كابتناء قواعد علم الهيئة على الدواير والقسى والاقطاب المفروضة فى الفلك
فكما انه بمجرد كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة فكذلك لا يلزم
ابطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئى امرا فرضيا
وكذا انعكاسه من المراة وانعطافه فى الماء فان تصور المخروط الواصل بين
الرائى والمرئى وحالاته من الاستقامة والانعكاس مشترك الاعتبار بين
المذاهب الثلثة التى هى الانطباع والشعاع والاضافية الاشراقية ولاجل
ذلك ذهب المعلم الثانى فى مقالته فى الجمع بين الرايين اى راى افلاطون
وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها
بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطرا
الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه دال على ان المختار عنده ان
الابصار انما هو بمجرد اضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة والمرئى


وارتفاع

وارتفاع الموانع ومنها الشم وهى قوة منبثة فى زايدتى مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك الروايح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية
ذى الرايحة وقيل يتبخر اجزاء لطيفة من ذى الرايحة تختلط بالهواء وتصل
معه الى الخيشوم وقيل بفعل ذى الرايحة فى الشامة من غير استحالة فى
الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثانى بان القليل من المسك يشم على
طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان فى وزنه وحجمه والثالث
بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة ويحرق ويفنى بالكلية مع
ان رايحته تدرك فى الهواء الاول ازمنة متطاولة ويؤيد ذلك ما قد حكى
ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مايتى فرسخ براحة جيفة من حرب
وقع بين اليونانيين ورد بحمل انتقالها من تلك المسافة على عدم كون الرخمة فى
تلك الارض الآن نحو هذا الحد من المسافة وقد يرى لعل المتحلل منه اجزاء
صغار جدا اختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف فى المباحث
العلمية على ان الشيخ اعترض عليه فى الشفا بقوله يجوز ان يكون ادراكها
للجيف بالباصرة حين هو محلقة فى الجو العالى انتهى وبيان ما ذكره ان الابعاد
يرى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئى واقع فى سطح يرتفع عنه البصر فانه
يرى اقرب اذا صار البصر ارفع فليكن السطح اب والمرئى ب والبصر هو
مرتفع عنه بقدر اج فنقول اب يرى اقرب من اموقع العمود الخارج
من البصر الى السطح اذا صار اه بقدر اج لانا اذا وصلنا اب ه اعظم من زاوية اب
ج وزاوية ا الحادة فيكون ابج اعظم من اهب وايضا زاوية اجب
خارجة من مثلث هجب وله وجوه اخر واعلم ان القوم حكموا بان ادراك
الشامة لا يتوقف على مماسة ذى الرايحة فيجب ان يحمل مرادهم من ذى الرايحة
على الجسم المحدث للرايحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرايحة مطلقا والا
لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذى الرايحة محل نظر ومن السفلة
من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم ومنها روايح ورد عليهم المشاؤن
بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك

انما هو فى العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين ان عند اتصالها بالفلكيات
فى نوم او يقظة تشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة
لما عندنا الى هناك ولهذا ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب
بخورا مخصوصا ولكل روحانى رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون
بها دبروائح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على من ترتب ذلك ماهو مستعد له
اقول لهذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات لائقة يستدعى بيانها مجالا
اوسع على ان الاسرار يجب صونها عن الاغيار ومنها الذوق وهى قوة
منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وهو تال اللمس فى المنفعة حيث
يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافقه فى الاحتياج
الى الملاقات ويفارقه فى ان نفس الملاقاة لا يؤدى الطعام كما ان نفس ملاقاة
الحار تؤدى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة فى الالة
المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعم والا لم تؤدى الطعم كما فى بعض الامراض
واختلفوا فى ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذى الطعم وينتشر فيها ثم ينفذ
فيغوص فى جرم اللسان فيحسه الذوق او بان يستحيل نفس الرطوبة
الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة
لوصول جوهر المحسوس الى الحاس وفى الثانى يكون هى المحسوس بعينها
بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب
منها ومنها اللمس وهى قوة منبثة بواسطة الاعصاب فى جلد البدن
واكثر اللحم وغيرهما كالغشاء بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفسانى
واللامسة للحيوان فى باب الضرورية كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس
اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان النبات
غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى فهكذا حال اللامسة للحيوان لان
مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يمنع به الفساد ويحفظ
به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التى تدل على امور يتعلق ببعضها منفعة خارجة

عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشئ
الذى به يستغنى الحيوان من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد
الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها تعين على ان
الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد انتهى وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه
بالمضادة وذلك التاثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس
فى الكيفية لم يتاثر منه فلا يدرك والا اجتمع فيه مثلان وهو محال وعدد كانها
الكيفيات الاربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها
ايضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان
لها مدركات اخر كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان
الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وذهب الجمهور
على ان اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هى قوى مختلفة منحصرة فى اربع او ازيد
قال الشيخ فى القانون يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا
لقوى اربع او فوقها منبثا معا فى الجلد كله واحدتها حاكمة فى التضاد
الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس
والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فى الذى بين الخشن والاملس
الا ان اجتماعها فى الة واحدة يوهم تاحدها فى الذات وههنا بحث وهو ان
المدرك بالحس هو المتضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى
عقلى لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع
التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد
والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدء واحد بالذات ومن سخيف
ما قيل فى دفعه ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها
كالالوان والروايح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس
اقول لما علمت ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات الذى التى هى اوايل
المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان القوة التى هى اوايل المحسوسات

~~التسية ... بتبعها وان القوة التي هي اوايل المحسوسات اللمسية بتبعها~~
يتبعها وان القوة التي هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان تكون بحيث يتاثر
بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها فالحيوان
باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف
التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاثر عنها فلا محذور في تعدد
اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما
كون قوة واحدة مدركة للامور المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل كاسيات
تحقيق ذلك في البحث عن الخيال ان شاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان
الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس
ان الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ومنها ما يتلذذ ويتالم بتوسط
المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا تلتذ بالالوان ولا يتالم
بذلك بل النفس تتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن
من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمهما من حيث تالمهما
تسمع او تبصر بل من من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمس وكذلك يحدث فيه
بزوال ذلك لذة اللمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا
تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة
ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال
والتيامه انتهى واعترض عليه المسيحي من شراح القانون بان كلامه في غاية
الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية
هي الحواس الخمس فمذهبه في هذا الموضع ان كان هو ذلك فقد ناقض في السمع
والبصر وان لم يكن هو ذلك فيكون قوله في الشم والذوق واللمس قولا فاسدا
واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره
وبديهة العقل حاكمة بهذا ونحن نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة
الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المؤذي واما
ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحده اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك

الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة
واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة دائما للحواس او لا يكون
فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان
الموذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق
وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو
قبيح وذلك لان الحواس الخمس جميعا وسائط للنفس في ادراك المحسوسات
الجزئية ثم قال فخر الامام في كتاب المباحث حيث تكلم في اللذة عدولا
عن الشيخ فخروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع الالوان ليست
ملائمة للقوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي يكون
كمالا له واقل درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة
الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم والقوة الباصرة
اذا ابصرت فقد حصل لها الملايم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك
كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك
انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا تلتذ القوة اللامسة لانه
ليس لها ان تدرك انها ادركت فان هذا للنفس على ما ذكره وكذا الكلام
في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في
الشفا والقانون هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في
شرح كليات القانون اما فيما ذكره اولا فبقوله انا لا نسلم ان الشيخ وغيره
من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك
للمحسوسات الجزئية هي الحواس وانما ذلك من اغلاط المتاخرين كالامام
ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متالم غير
النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس تكون بضرب من المجاز لكن
لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل انتهاء عن محسوسها الخاص بها
وجب انفعال الة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك
المحسوس لا ان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث

نانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة مو

فى العرف الذى ذكره بين الحاستين الاوليين والحواس الثلث الباقية
محل تامل ثم على تقدير تحقق ذلك العرف لم يبلغ كلامه حد الاجداء حيث لم يذكر
ان النفس من اى جهة لم تدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل الة ادراكها
وتدرك بعضها حيث لم ينفعل الة ادراكها ليثبت به كون بعض الات الحواس محلا للالم واللذة
الحاصلتين من محسوساتها دون البواقى منها وليس مستبعد ان يق ان مزاج الحيوان
كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال
مزاجه اللائق وصلاح بدنه وفساده انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله
ولا شك ان اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافى
من حيث هو مناف والملايم والمنافى للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة
اولا لكونهما من جنس كيفيات بدنه المتقوم حيوته بها ثم مدركات الذائقة التى
تتقوى وتزيد بها بدنه ونالت الكيفيتين المذكورتين فى الملائمة والمنافرة مدركات
الشامة حيث يتغذى بها لطائف الاعضاء كالارواح البخارية واما مدركات
السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا
فالملايم والمنافى للحواس التى هى قوة جسمانية ولمحالها التى هى اجسام مركبة
هما مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين
فليست ملائمة ومنافية لهما ولا لمحلهما ولهذا لا يلتذان ولا يتالمان بها فهذا ما عندى
فى هذا الموضع والله اعلم واما القوى المدركة اى الاعم منها ومن المعينة التى
فى الباطن فهى ايضا على حسب ما وجدناه خمس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة
والمتصرفة وما يرى انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او المعانى والمعينة اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة
للصور او المعانى فوجب ضبط اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا
اى لوح النفس فهو قوة مرتبة فى مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التى
فى الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة ما لتادى اليه من طرق
الحواس فهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره
المص بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة

ان النفس تدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة
واللامسة ومنها ما يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا قال لا انسان يدرك
لذة الحلو فى الفم ولذة الرائحة الطيبة فى الشم ولذة النعومة فى الة اللمس ولا يدرك
لذة الصور الحسنة فى الجليدية ولا فى ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن فى العصبة
المستفرشة لان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوساتها زمانى وانفعال
الات البعض انى على ما قيل لان ذلك كلام ضعيف لاشتراك الحواس فى كون
ادراكها انيا اما ان بعضها انى وبعضها زمانى فغير مسلم ممن ادعاه فلا بد من دليل
واما فيما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط
لامسة الاذن والبصر بل المدركة لهما السامعة والباصرة والمتالم الذى لامستهما
بطريق تفرق يحدثه الصوت المفرط فى لامسة الاذن واللون المؤذى فى لامسة
العين واما الة السمع والبصر فلا يتالم منهما لان ادراكهما انى لا زمانى لبطلان
ذلك بل لانهما لا يتالمان من حيث يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبنى
على الملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك
المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملايم والموافق انما يكونان للنفس
لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتالم من اللون المؤذى
هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام
حق واما فيما ذكره رابعا فلان الانزاعه ان كان ادراك المحسوسات الما ولذة
فى البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة
الحواس الثلث حيث ينفعل الاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين
الباقيتين لا كون تاثيرها زمانيا لا انيا على ما قيل لفساده كما مر واما العذر
الذى ذكره الامام فى خروج الشيخ عن مذهبه فى السمع والبصر فليس بشئ لان
الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكن لما كان اعتقاد الامام
وان كان خطأ ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس شرع فى الاعتذار
واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا تلخيص كلام العلامة المحقق
فى هذا المقام اقول ولعمرى انه قد اصاب فيما اجاب عن اشكالات المسيحى لكن



ان ٣

بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامها اى الخط المستقيم والمستدير فى البصر
اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذا ارتسمهما انما يكون
فى قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد
خطا والثانى انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا
الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحاد وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر
عندها الا نوع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم
بينها الثالث ان النائم والمريض كالبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها
فى الخارج ولا شئ من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان
يكون اتصال الارتسام فى الباصرة بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول المرتسم
قبله بسرعة لحوق الثانى وقوة ارتسام الاول فيكونان معا وهذا مكابرة
للقطع بانه لا ارتسام فى البصر عند زوال المقابلة وعلى الثانى بانه لا يلزم
من عدم كون الارتسام فى الباصرة كونه فى قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون
فى النفس الا ترى انا نحكم بالكلى على الجزئى كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع
بان مدرك الكلى هو النفس وهذا ايضا تعسف فانا وان كنا معترفين بان
مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية
لا يرتسم فيها لما سيجئ بل فى الآتها فلا بد فى الحكم بين المحسوسين من آلة مشتركة
وفيه نظر لجواز ان يكون حضورها عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما فى
آلتين كما ان الحكم بين الكلى والجزئى يكون لارتسام الكلى فى النفس والجزئى فى
الآلة فلا يثبت آلة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك
غاية الامر انه لا يكفى الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حالتى الغيبة والحضور
بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق
اعنى ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا
شيئا السنا نبصره بعينين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا
هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللمس او على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل
له فيه فلا كيف والآفة فى الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما

من الحواس بخلاف الآفة فى العصب ومنها اما الانم ان اتصال الارتسامات
اذا لم يكن فى البصر يكون فى قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون فى الهواء بان يتصل التشكلات
فى الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا واجاب عنه الحكيم الطوسى بان بقاء
التشكل انما يحدث فى الهواء نهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات
بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء اقول لزم الخلاء
وانما يلزم لو كانت المشاهدة لاى مشهود كان ولغيته اولم يكن يتعلق المشاهد
بامر يتدرج الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم
فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية مشاهدا فى الآن المختص به
لا فى آن التشكل اللاحق واقلة الزمان يظن ان المجموع نشاهده دفعة واما
الخيال فهو قوة مرتبة فى موخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند
المحققين الروح المصبوب فى التجويف الاول آلة للحس المشترك والخيال الا
ان المشاهدة اختصت بما فى مقدمه والتخيل بما فى موخره يحفظ جميع صور المحسوسات
ويمثلها بعد الغيبة عن الحواس المختصة والحس المشترك وهى خزانة الحس
المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة
للحس مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تجتمع فيها لان الحواس الظاهرة
لا تدرك شيئا فسبب الاقتران بالخيال بل باحساس جديد من خارج فيفوت
معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا اذا شاهدنا صورة
فى اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها
هى التى شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم يمكن هذا الحكم كما
لو صادفت منسية وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل النظام العالم ولا يشتبه الضار
بالنافع اذا لم يعلم انه هو المبصر اولا ويفسد المعاملات وغيرها والدليل على
مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب
قابل للنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هى شرط لسرعة القبول وعدم
اليبس الذى هو شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار الصورة والذهول عنها
من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين لكون الاستحضار حصول

الصورة فيهما والذهول حصولها في احديهما دون الاخرى والنسيان زوالها
عنهما واعترض الامام على الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق
بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ والقبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال
وبان الحس المشترك مبداء لادراكات مختلفة هي انواع المحسوس وبان
النفس تقبل صور العقلية وتتصرف في البدن لوجوه التدابير فبطل قولكم
الواحد لا يكون مبدء لامرين واجاب المحقق الطوسي عما ذكره اولا بانه ليس
الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا
للحكم الكلي بان كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة
القوتين وعن النقض بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما
لجواز ان يكون القوتين كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين
وحاصل كلامه قدس سره ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب
ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى ان يكون القابل
قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض
شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها
بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدا القبول والحفظ وليس مراده
كما فهمه بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله
لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض يقبل الشكل بمادتها وبحفظه بصورتها
ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون ههنا الا
قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود
من الاستدلال اثبات تعدد مبداء القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان
تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض افة لمقدم
البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي
كان قبل يحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس
المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر وما يقصد
الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدور مختلفة

فالقادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة
ثم يصير مثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك الانقسام
تلك الصورة وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضوء
لكون اللون مشتملا عليها واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدور عنها
اقول وانت تعلم ان مفهوم الصورة المحسوسة امر مبهم لا يتحصل الا بصورة معينة
والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا امرا متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبداء
لامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة فكيف يكون تحصل ما يصدر منه
اولا اضعف مما يصدر عنه بواسطة بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما بما
يجاب عن النقض بالنفس او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون
في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد متعددة والذي تحقق
عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعلا واحدا لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا
على ان بناء اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على ما مر من بقاء بعض منها مع زوال
اخرى فالنقض ساقط راسا ولهذا اعرض عنه المحقق عنه بالمعارضة وصاحب
المحاكمات لذهوله عما ذكرناه اورد على المحقق وجوها من البحث يتكفل كلامنا
بدفعها كما يظهر بالتامل اللائق وعلى الوجه الاخير بان تجويز الحصول في حالة
حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك
بل امر وراء على ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك
دائما والاستحضار موقوف على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها
حافظ مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال
فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك حصول الصورة
للمدرك لحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان
كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل
المحسوسات يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات
اقول والاولى ان يقال ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة في الة الادراك

بل فى آلة اخرى ومطلق الحصول فى اى آلة كانت من آلات النفس لايكفى
فى كونه ادراكا والا لكان حصول صورة اى محسوس من المحسوسات فى يد
الانسان ادراكا له بل الادراك ربما هو حصول صورة الشئ فى آلة ادراك
ذلك الشئ فحصول الصورة فى الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة
فيه من الحواس كما فى المشاهد او من معدن الخيال وهو التخيل وقد تحصل المشاهدة
لقوة التخيل ايضا واما الوهم فهو قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من الدماغ
والتها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق فى الحيوان ومستخدمة سائر القوى
الحيوانية التى مصدر اكثر افاعيلها الروح الدماغى فيكون كل الدماغ آلة لها
لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها مؤخر ذلك
التجويف ولا يستلزم كون الشئ آلة لقوة كونه محلا لها فيلزم توارد القوى
على محل واحد كما توهم يدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات قيد المعانى
بالجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعانى ما لا يدرك بالحواس
الظاهرة فيقابل الصورة وهى ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعانى بغير
المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة
بها ادراكها وكونها مما لم يتادى من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها
جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا يدرك الجزئيات بالذات
هذا مع وجودها فى الحيوانات كما اشار اليه بقوله كالقوة الحاكمة فى الشاة
بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان
فى الانسان شيئا ينازع عقله فى قضاياه كما يخاف الانفراد بميت يقتضى عقله
الامن منه وربما يغلب التخويف على التامين فهو قوة باطنة غير عقلية واما الحافظة
فهى قوة مرتبة فى اول التجويف الاخر من الدماغ يحفظ ما يدرك القوة الوهمية
من المعانى الجزئية وفى بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى تركه لما عرفت
الموجودة فى المحسوسات وهى خزانة القوة الوهمية والكلام فى مغايرتها
لسائر القوى على قياس ما مر واما المتصرفة فهى مرتبة فى مقدم البطن اى التجويف
الاوسط من الدماغ ولها التصرف فى السابق واللاحق موضعها باستخدام الوهم

اياها

اياها من شانها تركيب بعض ما فى الخيال والحافظة من الصور والمعانى
مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فتجمع اجزاء انواع مختلفة تجعلها حيوانا
من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا
راس ولا يسكن دائما لا نوما ولا يقظة وهى المحاكية للمدركات والهيئات
المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه فما فى القوى الباطنة اشد شيطنة منها
ليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هى التى يستعملها على اى نظام اريد
فيسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها
اياها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات
ويقتنص الحدود الوسطى باستعراض ما فى الحافظة قال الشارح فان قيل كيف
استعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انها ليس مدركا لها اجيب بان القوى
الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى انتهى والعجب
انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم اياها فى المحسوسات مع ان الاشكال
فى استعمال العقل اياها فى المعقولات اقوى ثم الجواب عن ذلك بما ذكره
غير تام اذا ارتسام صور بعضها فى بعض ان كان ادراكا لها بطل الحصر فى الخمسة
بل يكفى الاقل وان لم يكن ذلك ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان يجاب
ان يكون القوة التى هى آلة لتركيب الامور مدركا لها حتى يمتنع ان يصير
القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية فى تركيب المعقولات وتفصيلها
الا يرى ان ما فى اليد قد يصير آلة لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها
فكان هذه القوة يد معنوية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها فى الترتيب
الفكرى ان النفس تقدم بعض ما فيه الانتقال الفكرى على بعض آخر
ولا محذور فى ذلك اصلا ومما يجب ان يحقق ان لكل واحد من هذه القوى
الادراكية حامل خاص فى موضع خاص اما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث
عن لطائف اخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة عن كثائفها على نسبة
محدودة وهو المسمى بالروح البخارى هو حامل جميع القوى المدركة والمحركة
منبعها القلب الصنوبرى ومن ثم يتوزع على مواضعه العالية والسافلة فما

يصعد منه الى معدن الدماغ على ايدى خوادم الشرايين معتدلا بتبريده
فايضا الى الاعضاء المدركة والمحركة منبثا فى جميع البدن يسمى روحا نفسانيا
وما يسفل منه الى الكبد بايدى سفراء الاوردة الذى هو مبدء القوى
النباتية منبثا فى اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب
ولو كان الدماغ غير اخذ منه بل مبدء للروح كان كثير الحرارة مفتقرا اليها
فى التسخين والتلطيف فما كان باردا رطبا ولا اشتعل سريعا بانضمام الانفعال
المسخنة من الحركات والانتقالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعمه
افضل الاطباء جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة
فان حيوة هذه الروح نور لنفس الالهية المذكورة فى القران والا فهو جسم
بما جسم ميت محبوبته غير ذاتيه بل عرضيه واهبها الحية لذاتها كما يسمى فهذا
الروح الحيوانى هو مبدء القريب لحيوة البدن فكل موضع يفيض اليه
من سلطان نوره يحيى والا يموت واعتبر بالسدود الواقعة فى مجارى الاعصاب
والعروق كيف يورث الفزع والصرع والسكتة والذى يسد طرقه الحس
فيه وقد لا يتالم بجرح وضرب واذا وقعت سدة شديدة انقطع الروح
فبطل الحيوة ولولا لطفه ما يترشح فى منافذ الاعصاب والعظام واما
المواضع المختصة فيما سبق ذكرها والمرشد الى اختصاص كل قوة فلادتها
فى الخلل والصلاح والفساد والى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض
لاكثرة الافاعيل كما علمت وقد يبين فى تعيين مواضعها بطريق الحكمة والغاية
ان الحس المشترك ينبغى ان يكون فى مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس
الظاهرة فيكون التادى اليه سهلا والخيال خلفه لكونه خزانته وخزانة
الشى ينبغى ان يكون كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور
الجزئية بحذاء معانيها والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة قريبة من
الصور والمعانى فيمكنها الاخذ منها بسهولة لكن الاطبا لما كان نظرهم مقصورا
على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبيين
انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الافات العارضة قد يتماس

اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال
والاخرى فى البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم واخرى فى البطن المؤخر
سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب فى امر القوى
حيث قال فى الشفا يشبه ان يكون القوة الوهمية بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فتكون مفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه
عملها وانه تردد ايضا فى ان الحافظة مع المتذكرة اعنى المسترجعة لما غاب
عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض الظن اما
الاول فلان مراده من تلك العبارة المنقولة ان المبدء الذى ينسب اليه
التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا حاكما
فى الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان مبدء
الجميع فى الانسان شى واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ودبابه
واما الثانى فالكلام الذى حملهم على ذلك الظن القبيح بمثله ما قال فى
القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفى فى انه هل القوة الحافظة
المتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة
ام قوتان وليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل على
انه شاك فى امر الحافظة والذاكرة بل احال بيانها الى النظر الفلسفى الغير
المناسب لكتاب الطب وفى ساير كتبه الحكمية وابناها حكم على
ان الذاكرة هى الحافظة ولكن باعتبار اخر وذهب الحكيم الطوسى الى ان
الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها
يتركب من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا
بادراك ثان مبداء الوهم وحفظ مبداءه الحافظة والمسترجعة ايضا مبداء
فعل يتركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين
وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اى تقدير لا يوجب ازدياد القوى
الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازى حيث قال حفظ المعانى مغاير

لا استرجاعها بعد زوالها فان وجب ان يتسبب كل فعل الى قوة وجب ان
يكون القوى ستا واما القوة المحركة فتنقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة
المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروب
عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك الالات المحركة وهي
اي الشوقية ذات شعبتين شهوية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة
على تحريك يطلب بها الاشياء المتخيلة اعتقادا انها نافعة سواء كانت ضارة
بحسب الواقع او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت
القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا
كان بحسب الواقع او مفيدا دفعا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية واما
الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد العضلات للتحريك
وكيفية ذلك الاعداد منها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف
جهة مبدءها ليبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه
بتمديد الاعصاب الى جهة مبدءها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد
عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه
بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به
الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء تجللها
والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لين في الانعطاف صلب
في الانفصال واعلم ان للحركات الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها القوى
المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان
والفلك ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المحركة الفاعلية
كما ان الوهم رئيسة في القوى المدركة الغائبة وبعد الشوقية وقبل الفاعلة
قوة اخرى هي مبدء العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي يعدم بعد
التردد في الفعل والترك عند وجود ما يترجح به احد طرفيهما المتساوي
نسبتهما الى القادر عليهما ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك
بدونه وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق

لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا
ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له المصـ
وما قيل انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد
المغلوب للشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي فيه الى جانب الترك اقوى
من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادي كون
الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك
غير مشتاق فصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول
لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات ويفعل الافعال
الفكرية وفائدة القيود يظهر بما مر في النبات والحيوان فلها باعتبار ما
يخصها من القبول عن ما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة تدرك
بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة
النظرية وقوة عاملة تحرك الانسان اي يستعمل قواه التحريكية والالة العلمية
الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى اراء
واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي
والقوة العملية والقوة العاقلة او النفس باعتبارها لها مراتب اربع
الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة الاولى وهي ان تكون خالية عن جميع
المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية
الانتقاشية فان استعمال الالات يتوقف على العلم بالالات فاول علوم النفس
هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والالات التي تستعملها من الحواس الظاهرة
والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية والفطرية لحضور نفسها
لنفسها وحضور الاتها لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس
لذاتها استعمال الالات بدون تصور الفعل والتصديق بفائدته فان هذا
الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد والروية وان كانت النفس
عالمة به راضية به وستعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك
الفعل عن النفس انما تنبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة

لا استعمال الآلات اضطرارًا بالارادة زائدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في ان وجودها
عاملة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها ناشيا عن الذات لذاتها اضطر الى استعمال
الالات الذى لا قدرة لها الا عليه فحينئذ اندفع ما قيل ان استعمال الحواس فعل
اختيارى وصدور كل فعل اختيارى مسبوق بالتصور له والتصديق بفائدته
بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الالات صور كلية تصورية وتصديقية
وذلك لان تنبنى استعمال الالات وعلمه النفس ليستا منشأ ونبني لا يحتاج
الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال
على ما ذكرنا عن الشوق الذاتى الذى هو عين ذاتها متصورا لها فلا يكون مسبوقا
بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئى بعينه نفس تصوره كما
ادى اليه الحدس التام وهى العقل الهيولانى تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في
نفسها عن كافة الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهى ادنى مراتب
القوة واضعفها فان قوة الشئ للشئ يتفاوت قوة وضعفا والثانية كون النفس
القابل من دون حصول امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشئ والمرتبة الثانية
ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية
باستعمال الحواس فى الجزئيات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات
حتى يستعد لان يفيض من المبداء عليها الصور الكلية والاحكام وان ينتقل من البديهيات
الى النظريات بالفكر والحدس وهى العقل بالملكة لرسوخ استعدادالا
نتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية
لاجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى تستحضرها وهى العقل بالفعل
اما لحصول قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل او لمسبوقية هذه المرتبة
لحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهى العقل
المطلق المستخدم لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل ويسمى عقلا مستفادا
لكونه مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح القدس فى لسان الشرع
وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحى للانبياء وهو الذى اذا
اتصلنا به ايدنا وكتب فى قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه

متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن
لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة
عندها غير مشاهدة لها م


الى شواغل

الى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمراة اذا قوبلت
اليها فقابلت واذا اعرضت عنها فخلت والغرض ان النفس على حسب الاستعدادات
والافكار تستعد للاتصال به والقبول عنه وليست المقدمات موجبة
للنتيجة كما توهمه جمع اذ هى اعراض والعرض لا يوجد شيئا وكم من شخص انسانى
عرض له مقدمات ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا فهذه وسائط والا
غيرها فمراتب النفس منحصرة فى نفس الكمال الذى اشار اليه المعبر بالعقل المطلق
وفى استعداده قريبا وهو العقل بالفعل او متوسطا وهو العقل بالملكة
او بعيدا وهو الهيولانى فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة
على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد مع تاخره
عنه قلنا هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو متقدم
عليه لا المستفاد الذى لا استحضار له ابتداء كالاستعدادين السابقين ومن ثم
قيل المستفاد مقدم فى الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه فى البقاء والنظر
الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخر فى الذكر واعلم ان هذه المراتب
بالقياس الى كل نظرى فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالقياس الى البعض
النظريات فى مرتبة العقل الهيولانى وفى بعضها فى مرتبة العقل بالملكة
وفى بعضها فى مرتبة العقل بالملكة وفى بعضها فى مرتبة العقل المستفاد
ثم العقل بالملكة الذى من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات
ان كان فى الغاية من قوة الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان
يحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية
تسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وكثافة العلائق
الطبيعية وهى المشار اليها فى القران بقوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار ولا استبعاد فى وجودها فان الناس مختلفون فى الحدس فمنهم البليد
الغبى الذى لا حدس له اصلا ومنهم من زاد فى الحدس كما وكيفا على غيره وليس
ههنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات
فى زمان يسير من دون معلم بشرى كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية

ايضا اربع الاول تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من القيام والصيام
وغيرهما الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الدنية والثالثة
تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال
رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس في هذه المراتب هي ما اورده هو
ان الانسان اول ما يلد فهو كباقي الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم
بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد
والبخل وغير ذلك من الهيات التي هي نتايج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود
والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير يصدر منه
الافاعيل المختلفة بحسب الارادات المتنوعة فهي في الحجب الظلمانية الساترة
للحق سبحانه ثم اذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بان ما وراء
هذه اللذات البهيمية لذات اخروية وفوق هذه المراتب مراتب اخر كمالية يتوب
عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب الى الله تعالى بالتوجه اليه فيشرع
في ترك الفضول الدنياوية طلبا للكمالات الاخروية ويعزم عنها تاما ويتوجه
الى السلوك الى الله تعالى من مقام نفسه فيهاجر مقامها ويقع في الغربة
ثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويتقي عن كل
خاطر ردي يرد في قلبه ويجعله مايلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى
والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه دائما في افعاله واقواله ويجعلها دائما
متهما في كل ما يامر به وان كان امرها بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة
الشهوات فلا يؤمن من مداخلتها فانها من مظاهر الشيطانية فاذا خلص
منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب يتنور
باطنه فيظهر له لوامع انوار الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوايح
مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صور مثالية فاذا ذاق شيئا
منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة
والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها
فيتوجه باطنه الى الله الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق

والعشق والهيمان فيمحوه تارة بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها
فيشاهد الحقائق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمعاينة
والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفي اخرى حتى يتمكن ويتخلص
من التلوين وينزل عليه السكينة الروحية والطمانينة الالهية ويصير ورود
هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد
العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين
والمهيمين في جمال الله تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان
الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك
عنده جبال انيته فيخر لله خرورا ويتلاشى تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجوده
في وجود الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول للسالكين
فان بقي في الفناء والمحو ولم يجئ الى البقاء والصحو صار مستغرقا في عين
الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه وضيق الفاني عن كل شيء كما كان
قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي باستغراقه
وفنائه في البدن وقواه فلكه في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة
جماله وسبحات وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل
عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة يرجع فيها الى
الصحو بعد المحو وينظر الى التفصيل في عين الجمع ويسع صدره الحق والخلق
فهو اهش خلق الله ببهجته فانه فرحان بالحق وبكل شيء لانه يشاهد
الحق فيه وبالحق يرى كل شيء ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق
ويجده في كل شيء لا على وجه يوجب التكثر والتجسم قال المحقق الطوسي
في شرح مقامات العارفين ودرجاتهم العارف اذا انقطع عن نفسه
واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة
في ارادته التي لا يتابى عنها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود
فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه

الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده
الذى به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انتهت
الفاظه وقد نوقش فى ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة صفاته تعـ
صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل فان صيرورة
صفات الحق التى هى عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب
صفة للممكن تعـ عنه علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذه المناقشة بتمهيد
مقدمة هى ان العارفين باحوال العالم ومبداه على اصناف ثلثة الصنف الاول
وهم المحجوبون قايلون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس والافلاك
والعناصر والمواليد امر قايم عن المبدء الاعلى موجود بوجود قايم عنه مباينا
لذات الحق الذى هو فاعل للكل فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق
باخلاق الله تعـ ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التى تناسب صفات
المبداء الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما والصنف الثانى وهم الصوفية من اهل
الوحدة قايلون بانه ليس فى الوجود الا الوجود الحقيقى والعالم ليس الا شئونه
وظهوراته وتجلياته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يفنوا ويعلموا ان
الهالك والصنف الثالث وهم الراسخون فى العلم من الحكماء قايلون بان العالم
ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقى الصرف بل من حيث هو موجود
بالوجود الحقيقى له اعتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس وغيرهما
له اعتبار آخر فالعالم ح مركب من الممكن والممتنع الباقى الذى هو بذاته
موجود ووجود فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون
بل ذاته واحد هو الحق الذى هو الوجود الحقيقى ولا وجود للممكنات الا بارتباطها
به لا بان يفيض عليها وجودات متغايرة للوجود الحقيقى وبرهان ذلك مذكور
فى كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم اليقينى
بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان الصفات
التى لها شائبة النقص فهى ترجع الى الهيات الامكانية ولوازم الهيات
الجواز تخالى لا حقيقة لها كموصوفها من حيث موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرناه

فنقول

فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب المحجوبين بل مبنى
كلامه على مذهب طايفة لم يروا فى الوجود الا الله وفيضه ولا ان لفيضه
وجودا الا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء واثار للذات الاحدية
الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد
من الشمس المحسوس الذى هو المثل الاعلى له فى السموات والارض الا ان بين
الاشعتين فرقا وهو ان اشعة الشمس العقلى احياء عقلا ناطقة فعالة واشعة
الشمس الحسى اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء وعاقلة فاعلة والمراد
من قوله قدس سره فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله تعـ بالحقيقة انه لما
لم يبق فى نظر كشفه وشهوده فى هذه المرتبة التى هى مرتبة فناء هويته واضمحلال
عينه الا الموجود الحقيقى الذى هو مستقل فى الوجود وصفاته الكمالية
فصار صفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته تعـ التى هى عين
ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده بالذات
الاحدية الواجبية فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب تعـ وصفاته التى
هى عين ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته بمعنى الامحاء والاضمحلال
لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء العقول فصار متخلقا بصفات الله
واخلاقه لا بالمجاز المشهور بل بالحقيقة وح يندفع عنه الاعتراض بانه مخالف للنقل
والعقل كما لا يخفى على المتامل ولنا ايضا ان نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقا
لمذهب المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة فى ان النفس الناطقة مع مباينتها
للبدن وكون احدهما جوهرا مجردا نورانيا كما ستطلع عليه انشاء الله تعـ والاخر
جرما كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه متصفة باوصافه من السمع والبصر
والبصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت
واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية
حاصلة بين النفس والبدن اشتدت لاجلها الى البدن بانا حتى ان اكثر الناس نسوا
انفسهم وظنوا ان هوياتهم هى البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة
عرضية سينقطع اذا كانت حال النفس لاجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات
البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات البدن ليست عين البدن فلا مانع

من ان يحصل للنفس مع البارى علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن
واتصلت بالحق اتصالا لا هويتا وانفصلت عما سواه توجب تلك العلاقة
الشديدة ان يشير الى مبداءها بانا اشارة روحانية فلها ان يشير الى ذاته
الذى هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعى وبصرى وقدرتى
به ابصر الاشياء وبه اسمع وبه اقتدر كما وقع فى الحديث القدسى فقد تحقق
لها التخلق باخلاق الله بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته نعتا عرضيا قائما
بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية
وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة الجوبين ايضا كما يندفع
عنه على الطريقين الاخيرين وتمام الاطلاع على هذا المقام محتاج الى سلوك
طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الانظار ولما بين المصنف النفس الناطقة
ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها انها مجردة فى ذاتها فقال اعلم
ان القوة العاقلة مجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات
وضع فاما ان لا ينقسم بالاجزاء المتباينة فى الوضع او ينقسم لا سبيل
الى الاول لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر فى نفى الجزء واما
ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات فلتجوهرها الكونها
مما يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكلما كان كذلك كان جوهرا
ولا سبيل الى الثانى لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها
لان التعقل يستلزم حصول الشئ وحلوله فى المدرك والحال فى المنقسم لابد
وان يكون منقسما لان الحال فى احد جزئيها غير الحال فى الجزء الاخر وان كانت
مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركب الشئ من اجزاء
غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لان المركب انما
يعقل بتعقل البسائط وفيه نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له اصلا
بالفعل فاللازم من حلوله فى ذى وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة
وان اراد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب من البسائط
لجواز تركبه من البسائط التى تقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى فى الدليل

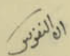
انه من المعقولات معانى غير منقسمة اصلا والا اقل من ان يكون لها وحدة ما وتعقل
من حيث انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال فى المعقولات غير ممكن لان الصورة
العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت الى اجزاء متشابهة للمجموع
فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخ اما ان كل واحد مع الاخر شرطا فى كون تلك
الصورة معقولة اولا بل كانت كل واحدة منها بانفراده معقولا ايضا كالاصل
والاول بط لوجوب ان يكون هيئته مخالفا لهيئة الكل مباينة الشرط للمشروط
والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان من الاجزاء
الوهمية المشابهة للكل والقسم الثانى ايضا بط لكون الصورة المعقولة ماخوذة
مع عارض غريب عن ذاتها ونحن ناخذها مجردة عن اللواحق الغريبة
وبيان ذلك لزوم الخلف ان فى جزء منها البلاغ وكفاية فى حفظ هيئة تلك
الصورة المعقولة فيكون الجزء الاخر عارضا غريبا فيلزم الخلف والتناقض
فلئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا ننقل الكلام
الى تلك الخاصة فهى ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة
فاما ان يتعقل ببسائطها او بخاصة اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب
سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو مح او ينتهى الى خاصة بديهية
بسيطة او معقولة ببسائطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل
ومن الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة
للقسمة مع انهما حالان فى المنقسم فان النقطة حالة فى الخط والابوة قائمة
بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالهما قد يكون صفات للجسم فيلزم انقسام
هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة
وامثالهما فبالفرق بين حلول الشئ فى المحل المنقسم من حيث ذاته بما هى التى
تلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين حلوله فى المحل المنقسم لا من حيث ذاته
المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها ضرورة ان المنقسم سواء كان
بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل فى
المنقسم شئ لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام

الحال كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحل فيه من حيث انه
خط بل من حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس
الى السطح وايضا المحاذاة التي هي من الاضافات لا تحل الجسم من حيث هو جسم
بل من حيث هو وجود جسم اخر على وضع ما منه فلا تنقسم بانقسامه الثلثة
بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في جوهر النفس من حيث هي
واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ الرئيس في بعض
مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب
بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود
المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا
في المعنى الجنسي ولا يبعد ان يقال ان الوحدة في الموضوعات الجسمية يرجع الى
الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا بفرض اثنينية مشتركة في
في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية واما المعاني
التي هي الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من
الانقسام كما علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها
فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول عفا عنه الله اجرهما
وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها مسماة بالحجج العشر احكمها واتقنها ما يبتني
على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله كل راجع في نفسه
فهو روحاني وهذا كلام في غاية المتانة يطلب شرحه في الاسفار الاربعة
من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر من ان تحصى
اما الايات الواردة فكثيرة قوله تع ونفخت فيه من روحي في حق ادم واولاده
وفي حق عيسى ع وكلمته القاها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما ينبه
على شرف الجوهر الانسي وكونه عريا عن الملابس الحسية واما الاخبار فقد
قال ع انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علائق الاجرام
وقال ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى الحق فلو لم
يكن بينه تع وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين الاجسام لما

لما شرط هو ع معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة هي كونها
جوهرا غير ذات مقدار وتجزية وتمام هذه المناسبة والمضاهاة ذكرناه
في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق ادم على صورة الرحمن وعنه
ايضا عليه السلم ما خلق الله شيئا اشبه به من ادم واطلاق الصورة
على الذات المعنوية الواجبية باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا ومعقولا
بالفعل متبريا من شوب القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة على الخير
المحض والوجود البحت مما ينبو عنها الطباع العامية اذ لم يفهموا من
الصورة الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجود
والخير والبهاء بل لفظ الصورة لا تطلق الا عليه اذ هو صورة الوجود كله
كما نظمه حكيم الشعراء عقل عقل است وجان جان است او انچه زان
برتر است آن است او وقال ايضا عليه السلم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
فهذه الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من باريها قربا بالذات
والصفات مجردا عن علائق الاجرام وعوائق الاجسام وقال روح الله
المسيح بالنور المشرق من سرادق الملكوت على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء
الا من نزل منها وهذا الحديث مشارع لقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعي الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشيء لا يمكن
الا بعد المجيء منه وقال ابو يزيد رض طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها
اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا انسلخت من
جلدي فرايت من انا فسمى الهيكل جلدا وقشرا وهذا تصريح بان النفس
التي هي اللب غير الجسد الذي هو القشر فالنفس الحية الانسية متى لم
تبلغ اهليتها الى مقام تنسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية الوحشية
التي تنسلخ عن اهابها كل عام فليست من الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله
بلا مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان
فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان وقيل الصوفي كائن بائن اي النفس
موجود مجرد عن المادة الى غير ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن

فيها

العلائق المنزهين عن العوائق وكلمات هؤلاء الافاضل في قوة افادة
العلم القطعي بحقيقة النفس اشد واسد من براهين اصحاب العقل
فانهم شاهدوا عجائب احوال النفس ومهيتها وغرائب اثارها بدون
العيان دون مزاحمة البرهان لا تستحقر خطابات المتألهين ولا تظنن
انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث الفكرى والبرهان
معد والواهب للعلم امر سوى البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكفي النفس
بعض الاقناعيات الخطابية لان يهب له المبدء الفياض علما يقينيا
وثانيهما ما اشار اليه بقوله ونقول ايضا ان التعقل اى تعقل النفس
ليس بالة جسمانية والا لعرض لها الكلال كما يعرض لساير القوى
الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس كك لان قوى البدن بعد
الاربعين تاخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة هناك تشرع
في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية
بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها في تدبير البدن المشرف تركيبه
الى الانحلال ولا شك ان الاستغراق في امر مانع عن ساير التعقلات
والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثنى
فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها
هكذا لو كان تعقل النفس بالة جسمانية لكان كلما يعرض للالة كلال
يعرض لها في تعقلها كلال لكن ليس كلما يعرض للالة كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال ينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية واذا قيل عليها لو كان عدم
كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة والاعياء ان تعقلها ليس بالالة
لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة والاعياء ان تعقلها بالالة لم يكن
صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج وتوضيح هذا ان وجود
الفعل للشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما عدمه في وقت
معين فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله
بنفسه وثالث الاحكام الثلثة حدوث النفس لكمال قال ونقول ايضا



ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول
خلافا لافلاطون ومن تقدمه فانهم قايلون بقدمها ويناسب هذا المذهب
ما ورد في الحديث النبوي من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام
وفي رواية باربعة الف عام ويوافق الحدوث حسب ما ورد في التنزيل
ثم انشاناه خلقا اخر لانها لو كانت قديمة موجودة قبل البدن لكانت اما
واحدة او متعددة وكلاهما بط اما الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد
بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا كانت
متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالمهية ولوازمها او بعوارضها
المفارقة لا جايز ان يكون بالمهية ولوازمها لانها مشتركة واستدلوا على
اشتراكها النوعي بشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا
لها وبجواز كونه حدا للبعض ورسما للاخر وبجواز كون التعريف حدا او رسما
للقدر المشترك بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية او بلوازمها
لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هذا خلف ولا يجوز ان يكون الاختلاف
بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة تلحق الشيء من المبداء الفياض
بسبب القوابل لان المهية لا يستحق العوارض لذاتها والا لكان العارض لازما
والقابل للنفس انما هو البدن قال بعض الشراح ان شرط العارض المفارق
هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الاول
بدون الثاني اقول الجهة القابلية لا يمكن ان تكون في ذات الشيء العوارض
مع تعلقه بالمادة فلو كانت للنفس في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا
خارجيا من مادة وصورة على ما يستبين من مباحث الهيولى مع انها بسيط
هف فمتى لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة فيه مسامحة ظاهرة
لانه يفيد رفع الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فتكون حادثة
مع الابدان مزدوجة والحجة مبنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى ولبطلان
التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة

الدواني في شرح الهياكل انا نعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها بالفواعل ونمنع ان نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفواعل والالات بذاته يوجب ما هو معلول له فان ذات العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والالتسلسل كيف وهم على ان تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه يشكل مع القول بعدم تناهي النفوس وتناهي مباديها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما هو مذهب الحكماء واما ثانيا فلان قوله والالتسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذي في العلل الموجبة فلزومه ممنوع وان اراد التسلسل في المعدات والشرائط فامتناعه ممنوع واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الالهيات الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا بالمادة كحال النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نسلم ان كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى اتحاد كثير من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهب انه كذلك لكن لا يلزم عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة بتلك المحال اقول واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واورد عليه بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بانه لا انه اذا جاء في نوع من الانواع اعني المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية هي

ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من الماء تقوم ببعضه حمرة وبالبعض الاخر سواد والشخص واحد فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة تشخصات وهو ممنوع بل عوارض لشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب اخر عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي تعينه اما بماهيته او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار في فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلا لتشخص المحل فبقي ان يكون محل ذلك الشخص هو الحامل له ولتشخصه وعوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد ام لا فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فسقط اعتراض الامام عنه راسا واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر بنفسه غير معقول سواء كان ذلك الشيء مادة او غيرها وما نقل عنه بعضهم من ان قبول المادة التكثر لذاتها لابهامها فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت واحدة وبالعكس فقد علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر ان الموجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية وابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون لها

ونوعه ٣

هيوليات اخر اذ لاهيولا للهيولى او بان مادة التكثر لما كانت متكثرة فيعقل الكلام
الى تكثرها فيلزم التسـ في المواد قلت كلا الوجهين غير مرضي اما الاول فلانه
ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر عدم
ورود النقض بها كما مر وان لم تكن متخالفة الانواع فالجميع اما واحدة فلا يرد النقض
ايضا واما متعددة فنقول تشخصاتها بفواعلها وهي العقول الفعالة والفاعلة
المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني فلان الكلام في تكثر الاشياء
المتماثلة وذلك وان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسـ بل ربما تكون متخالفة سواء كان التخالف في
ذواتها او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل من وجوه الاول
في قوله اذا جاز في نوع من الانواع الى اخره فان قياس ساير الانواع في قبول
التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول والانفعالات
وان جميع الانفعالات في اي نوع كان يرجع اليها وانها هي القابلة للانفصالات
والتعددات ولزوالها ايضا بخلاف غيرها مما ينعدم عند عروض الانفصال والاتصال
وطرو التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية ثم في قوله على تقدير تخصيص
الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة اذ المحقق الطوسي ان تخصص
الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه للتحقق
الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في قوله والشخص من الماء واحد اذ الحق
ان معروض السواد من الماء غير معروض الحمرة منه واعلم ان القوم قد ذكروا عند
قول الحكماء كل حادث زماني يحتاج الى مادة ان القاعدة منقوضة بالنفوس
الانسانية على مذهب ارسطو واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم
اجابوا على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق به والبدن مادة
للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد الشيء للشيء لا يكون الا بما اذا كان ذلك
مقترنا به لا مباينا عنه فالاولى ان يق ان البدن الانساني لما استعد بمزاجه
الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو
كك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود امر به يكون مبدا للتدابير

لانسية

الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون ذاتا مدركة
للكليات مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث
ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه فالبدن يستدعي
باستعداده الخاص امرا ماديا وجود المبدا الفياض افاد جوهرا قدسيا وكان
الشيء الواحد قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك يكون امرا واحدا
مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من
حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما
من حيث الذات والحقيقة فمنشا وجودها وجود المبدا الواهب لا غير
فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها
به ولا يلحقها به شيء من مثالب الماديات لا بالعرض فهذا ما ذكرناه في دفع ذلك
الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار ادفع وضوحه لك عن غموض
ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطن الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف
وليكن هذا اخر شرحنا للقسم الطبيعي فلنشرع بعده القسم الالهي مستفيضا بواهب
الخير والعدل ومفيض النفس والعقل مصليا على النبي والاهل مستغفرا
عن النقايص الانسانية والمعاصي الحيوانية تمت الكتاب بعون الله الوهاب

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثالث فی الالهيات بالمعنى الاعم التی موضوعها الموجود المطلق وتوضيح
ذلك ان الشیء كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحد او كثير او بانه كلی
او جزئی او بانه بالفعل او بالقوه وقد يوصف بانه مساو لشیء او اصغر
او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه
لا يمكن ان يوصف بما يجری مجری اوسط هذه النعوت الامن جهة انه ذو كم
ولا يمكن ان يوصف بما يجری مجری اخرها الامن جهة انه ذو مادة قابلة
للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج فی ان يكون واحدا او كثيرا الی
ان يصير رياضيا وطبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة
وما ذكر معها فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها
فی الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقی وللاشياء
الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها فی الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود
بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها فی العلوم الالهية فلا محمد موضوع
العلم الالهی هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوی
لكل موجود معلول كالسبب الاول الذی هو فياض كل وجود معلول من حيث
انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجودات واما بحث عن موضوعات
العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع
هذا العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه
الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا
عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب
على ثلثة فنون لما علمت ان العلم الالهی باحث عن احوال الموجود المطلق
من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة فی ان تلك الاحوال بهذه
الحيثية لا تفتقر الی المادة فی الوجودين فهی اما ممكن التعلق بالمادة اولا
والثانی اما واجب او لا ورتب المصنف القسم الالهی من كتابه على ثلثة فنون

لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للوجود الغير المفتقر الى المادة وجعل
الفن الاول فى الامور العامة لكون العام اعرف عند العقل من الخاص
فيكون اولى بالتقديم وسماها تقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول فى
تقاسيم الوجود يعنى الموجود لكونها امورا ينقسم المهيّة اليها بحسب الوجود
وفسّر الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى
الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بمثل الكم المتصل العارض
للجوهر والعرض فان الجسم التعليمى يعرض المادة والسطح يعرض من الجسم التعليمى
ويعرض منه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات
او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية والعلية
المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما لا يشمل الموجودات على
الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وشموله
الاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى
واعترض عليه المحقق الدوانى بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد
والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب
ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى لا الوجوب والامكان
او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض
علمى وان اريد مطلق المباينة والمنافات فالاحوال المختصة بكل واحد من
الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق
بجميعها الغرض العلمى فانها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا فى دفع الاشكال
تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هى المشتقات وما فى حكمها
ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمى
وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمى
كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة
ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض

وبين

وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها
بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانت اذا
تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية
للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اى العوارض التى لا يتوقف عروضها
للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا استغنيت عن هذه التكلفات واشباهها
اذ بملاحظة هذه الحيثية فى الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت
الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع
عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير
والاضطراب وقع لهم فى موضوعات ساير العلوم بيان ذلك ان موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسّر والعرض الذاتى بالخارج
المحمول الذى يلحق الشئ لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما اراد
انه يبحث فى العلوم عن الاحوال التى يختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد
يبحث فيه عن الاحوال التى يختص ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى الاسناد
المسامحة الى رؤساء العلم فى اقوالهم بان المراد من العرض الذاتى للموضوع
فى كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما النوعه
بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا النوع
من العرض الذاتى لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة
الى الفرق بين محمول العلم وبين محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما
بان محمول العلم ما يحمل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك
من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص
بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصّية
الشئ من شئ لا ينافى عروضه لذلك الشئ من حيث هو هو وذلك
كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس
من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع

قد يكون عوارض اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كك وان كانت مما يقع بها
القسمة المستوفاة الاولية نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك
الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا
له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد
ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وظ
ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد ان يصير
نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها
اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم
الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق لشيء
لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به الى صيرورته نوعا ليس
عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل
التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض
في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا
له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض
الاولي له هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتب على مبحث فصول **فصل**
في الكلي والجزئي اي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في نفس
الامر كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان واعلم انه
لما اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة
من جزئياته توهم بعض الناس ان الانسانية الكلية مثلا واحدة بالعدد
موجودة في كثيرين فحاول المعلم التنبيه على ازالة هذا الوهم فقال اما
الكلي فليس واحدا بالعدد موجودا في امور هي جزئيات له ذهنية
او خارجية والا لكان الشيء الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة
بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى معقول
في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج او في الذهن

على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية
والذهنية اي متشخصا بتشخصه لكان اي ما في النفس ذلك الشخص
بعينه فحاله بالقياس الى جميع افراده على السوية من غير تفاوت اصلا
فان قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة
متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع
اشتراكها فان كانت الصورة الذهنية كلية باعتبار المطابقة للجزئيات
ايضا يطابق بعضها بعضا بمعنى ان الانسانية التي في زيد لو تشخصت
بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان
الكلية وهي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة لا من حيث كونها
ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير
متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط
بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية سواء تقدمت
هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان كتصور
المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج
كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد
الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة تطلق
على كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة
وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن والموصوف
بالكلية ليس هو الصورة الحالة التي في النفس لكونها شخصية
بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة
التي هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما
تتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول في النفس
بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلما
وقع في كلامهم ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية

انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى المعلوم المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام مبنى على ان ما يرتسم في العقل من الاشياء ليست مهيا تها بل امثالها واشباحها المخالفة في الحقيقة لمهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشىء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهنى يخالف الوجود العينى الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قائمة على ان للاشياء نحوا اخر من الوجود يخالف النحو الخارجى منه في الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا كسائر الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما جزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مهية جوهرية انسانية موجودا ذهنيا ومعلوما كليا وفي المقام اشكالات كثيرة ليس ههنا موضع بيانها وحلها من اراد ذلك فليراجع الى الاسفار الاربعة واما الجزئى فانما يتعين بتشخصاته وهى العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجى مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة هى الامور الزائدة على الطبيعة الكلية المحضة لان كل كلى فان نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة والتشخص من حيث هو تشخص مانع من الشركة والتشخص بمعنى ما به التشخص زايد على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن زايدا عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات المتشخص ومهيته كتشخص ذات الواجب الذى هو عين وجوده الصادق بالمعنى مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زايدا على مهيته وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة لمهيتها من الكم والاين والوضع والمتى وان سالت الحق فتشخص الشىء بمعنى

كونه

كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يحصل بالحقيقة الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثالث فان ما يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفسى ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص لكل شىء كما حققناه في موضعه سواء كان عينا للشىء او زايدا الزماله او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص لشىء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشىء بالقياس الى شىء مشارك له في امر عام والثانى باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زايد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشىء استعدادا للتشخص فان النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة لاستعداد واحد منه لا يفيض وجوده عن المبدء الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشىء بنحو العلم الاحساسى او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشىء هوية عينية لما مر ان الشركة هى المطابقة للاشياء والكل مطابقة بل مطابقة اذ لا يكون له هوية عينية متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشىء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهنى لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشىء الذى هو غير الوجود اما نفس المهية المشتركة او هى مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية اذا كان خارجا عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر

فان شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل
شيء لجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان
وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود
والوجود عين التشخص بمعنى الوجود هو بعينه التشخص وقد ثبت ان كل وجود
يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك المتشخص لكن كلامنا في التشخص
الذي هو قيد للتشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص
الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانا قد حققنا
في كتابنا الكبير ان الماهيات انما ترتبط بالفاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل
مفهوماتها في انفسها فبالوجود يرتبط كل شيء الى علته وهكذا الى ان ينتهي الى
علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال
بعض اهل العلم من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك
بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم
فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة
فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط التشخص
فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها
بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص بالمادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان
خاص لا يوجد فرد منه دون غيره نعم ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان
كثيرا من الصور والهيئات مما يقع تشخصان منه في مادة واحدة في زمانين
وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول في ما ذهب
اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع
اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل
الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع
بقاء الشخص بان المتشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص
في زمان وجوده ولولا ان مراده من المتشخص علامة التشخص ولازم وجوده

كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كزيد مانع من فرض الشركة
فيه بدون اعتبار وضعه وقد يرد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز
احدهما عن الآخر ان الحد المحل بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان مقدار
الحركة الفلك الاعظم ومحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه
منه عن جزء آخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذواتها فان المسمى
بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له هوية غير اتصال الانقضاء
والتجدد وما السؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او بم امتاز احدهما
عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار
الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا
ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلاثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا
بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا اشد بان امتياز ذراع من الخط
عن نصفه ليس لشيء خارج عن نفس هويته المقدارية لانها مع قطع النظر
عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن
المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ الرئيس
انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن
الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا
بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز
كل وضع عن وضع آخر كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان
عن مقدار من انه ما يحصل بنفس حقايقها فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون
بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان
الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد
يبقى انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة
التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه فصل
في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم

عن زمان ومقدار

وهذا اولى مما قال من الجهة التي يقال انه واحد لئلا يلزم تعريف الشيء
بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي فان
الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه
انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج
لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد
الغير الحقيقي في التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة
وهو الواحد بما هو واحد وهو احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها
وعلى هذا ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة
في امر واحد وهو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة
اي خارجة محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس
كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد
بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان والثاني قد يكون محمولا لها
وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما
وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك
المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة
وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي هو الذي
ما يكون جهة الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاحهم
اخص منه كما سيظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو قد يكون
بالعدد اي بالشخص وح اما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد يكون
واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في
الحقيقة اما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط فان قبوله
الانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي
له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما بان يكون حاصلا

فيه

فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناقص عن
واحد والتامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت
التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء واما الخط المستقيم
لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام
بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام ولما
الاول وهو الحقيقي في عبارة المص حيث قال وقد يكون حقيقيا
وهو الذي لا ينقسم اصلا وح اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة
الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس المتشخصين
وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة
ما حتى ان العشرة في عشريته واحدة وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو
اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه
الى اقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم
اصلا لا في الكم ولا في الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن مهيته
واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم وينقسم
بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس ببعيد ان
يتصور المتعلم التقابل عند ذكرهما لما بينهما من اللزوم فيتحير لحصول الاشتباه
له في انها قسم من اقسام التقابل ام لا اورد هذا لبيان مهيته وذكر
اقسامه لزوال اشتباه الموجب لتحير المتعلم فقال الاثنان اي العرضان
عند من لم يعتبر التضاد في الصور النوعية من اتباع المعلم الاول
او الممكنان عند غيرهم من شيعة الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان
لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق
في شيء واحد اي موضوع على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني
من جهة واحدة هذا الادخال مثل الابوة والبنوة المطلقتين لا لاخراج ابوة
زيد وبنوته الموجودتين فيه لانهما ليستا متضايفين لجواز تعقل احديهما

لا بالقياس الى تعقل اخرى واما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز
اجتماعهما فى ذات واحدة كن بدصورة وجود المطلق فى ضمن المقيد فلابد
من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان فى ذات
واحدة فى التعريف فانهما وان اجتمعا فى موضوع واحد لكنهما بجهتين
مختلفتين فان ابوته بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه
وقيد الاجتماع مغن عن ذكر فى زمان واحد كما وقع فى كلام بعضهم واقسامه
اربعة وجه الحصر ان المتقابلين ان كان احدهما سلبا للاخر فان
اعتبر فى السلب محل قابل لما اضيف اليه السلب فى الجملة سواء كان
بحسب شخصه فى وقته كعدم اللحية عن الكوسج اولا فى وقته كعدمها
عن الامرد او نوعه كعدمها عن المراة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه
البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل تقابل الملكة والعدم والا فتقابل
السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل
كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد يوجه فى وجه
الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما
بالقياس الى الاخر فهما متضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثانى يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى
فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض
من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما مضافا الى الاخر
كالعمى وعدم العمى الثانى ان وجود الملزوم لمحل مقابل انتفاء اللازم عن
ذلك كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه وهذا التقابل
غير داخل فى السلب والايجاب والعدم والملكة والمعتبر فيهما ان يكون
العدمى عدما للوجودى وهذا الاعتراض مشترك الورود ويمكن الجواب
بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل اولا وبالذات فى
المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفائها مستلزما

لانتفاء الحركة صار متقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدها الضدان وهما الوجودان
اى الوجوديان والوجودى ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان
موجودا او لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد
والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما
للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو
المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك
وثانيها المضافان وهما موجودان بل وجوديان تعقل كل واحد منهما
بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فان احديهما لا تعقل الا مع الاخرى و
بالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير
ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا
وقسيما للتضاد لانا نقول مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم
التضاد العارضين لاقسامها وهذا لا ينافى كون معروض التقابل اعم منه
ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج
تحت المضاف ومن حيث الصدق على الافراد اعم منه او مباين له فلا
منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا اى عدما لذلك الوجودى سواء كان بحسب شخصه
فى الوقت او فى غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان
او بعيدا لكن يعتبر فيها موضوع قابل لذلك الموجود كالبصر والعمى والعلم
والجهل واعلم ان ما ذكر فى تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذى
اورده الفلاسفة فى علم الميزان واما فى الالهيات فقد اعتبروا فى كل
منهما قيدا اخر وهو فى المتضادين كونهما فى غاية التباعد وفى الملكة
والعدم ان يكون العدمى سلب الوجودى عما من شانه ان يكون فى ذلك
الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمها عن الامرد وكل واحد منهما بالمعنى
الاعم منه بالمعنى الثانى عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد وكذا

يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد
بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس
حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي
يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الاتحاد والمرودة
وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكونه خارجا عن التضاد
وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص تفصوا عنه بان الحصر انما هو
باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة
والعدم ليدخل امثال ذلك فيه وههنا اشكال من وجهين الاول
ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره
لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدميا للاخر كالسكون
للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية
وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما لم يوجد
فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد
المشهوري فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل
الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري
ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل
السواد والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك
بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان
تقابل الاوساط تضاد حقيقي كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة
من السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى
خصوصية وهي بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة
الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفا السواد الحق لا يقبل
الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الاخر فاذا تحقق
ذلك فنقول كل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف

اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته الى سواد دونه
في المرتبة او الى البياض الطرف او الى البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا
انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا
بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق
بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض
فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط
فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول
فلا يزيد في التقابل على قسم خامس ورابعها المتقابلان بالسلب
والايجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا
ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد فرس
وزيد ليس بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم
ورفعه في نفسه كالفرسية واللافرسية او بحسب الانتساب الى
شيء اخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر في
نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد
عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق او لا صدق على شيء فاذا حمل على شيء
مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب
سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم
الموضوع قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم
يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا
زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود
اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب سلب وجود اي معنى كان سواء كان لا وجودا
في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان

تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة
بقوله وذلك في الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة
فرع تحقق المنتسبين واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب
والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما
اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة
فله حظ من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس
بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود
له قابلية الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء
مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة في الوجود هي كونها منتزعة من
امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق **فصل** في المتقدم والمتاخر
التقدم يقع باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهوري
وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي
عدم الاجتماع بين المتقدم والمتاخر في الوجود اولا الاول هو المتقدم
بالزمان والثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر اولا والاول
اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبيعي والثاني
اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون القرب منه تقدما وهو الرتبي اولا
وهو الشرف وهذا الوجه انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لما في الاخير
من المناقشة احدها المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم
مع المتاخر في زمان وهو ظاهر كتقدم بعض اجزاء الزمان على
بعض وكتقدم موسى على عيسى عم لكن الاول بالذات والاخر بالعرض
والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر اي المتاخر
الا وهو موجود معه او قبله ليشمل المعدات وقد يمكن ان يوجد
وليس الاخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا انما يصدق على تقدم
الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يق هو ما يكون محتاجا اليه

التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق صح

المتاخر ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان
يزاد في تعريفه قيد كونه غير مؤثر في المتاخر ليخرج عنه المتقدم
بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط
التاثير فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد
وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد به مضر لان
تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا
القيد لم يكن التعريف جامعا الثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي
بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الشيئين مندرج في هذا القسم الرابع
المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود او كان نفس المبدأ
المحدود وسواء كان بحسب الحس وضعا ان كان الترتيب بحسبه
كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب او كان بحسب العقل
طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتب الاجناس والانواع سواء
اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر
بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم من جهة العلقة العلية
التي بين المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وبين معلوله فهو بالحقيقة نفس العلية
كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء كتقدم حركة اليد على حركة القلم
وان كانتا معا في الزمان اعلم ان ههنا قسما اخر من التقدم وهو
ما بحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار
الوجود او العدم بل بحسب اصل تجوهر الذات والذاتي لا يق انه مندرج
تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه لانا نقول لا شبهة في انه
يوجد لهذه الاقسام الثلثة من التقدم اعني بالطبع والعلية وما
هو بالماهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات
فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة لا خمسة
لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما

في المناسبة والدناءة صح

بالعلية لينحصر التقدم في الاربعة مع ان التقليل في الاقسام مطلوب
لاجل نكتة نذكرها الان فاذا لم يفعلوا الكن لاجلها فيجب عليهم ان يذكروا
هذا القسم ايضا اى التقدم بحسب المهية ولم يهملوه والنكتة ان اطلاق
التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة
والمجاز بل بحسب المعنى المشترك بينها وان كان بحسب الحقيقة على سبيل
التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم
من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا
وهو موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه
وتعدده يختلف الاقسام ويتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم
تابعا لاختلاف المعاني التي فيها التقدم فكما ان ملاك التقدم في الطبع
والعلية مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك في الاول نفس الوجود
من جهة ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر ولا يكون
حاصلا للمتاخر الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة
والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني وجوب الوجود فان الوجوب
حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول وللمعلول وجوب وجود حاصل
من العلة وان كانا معا في الزمان فكذلك ملاك التقدم فيما يكون
بحسب المهية يخالف الملاكين فيجب ان يكون هذا التقدم مخالفا
التقدمين الاخرين اذ الملاك فيه اصل الجوهر المهية وتقومه فان
مهية الجنس تحصلت في مرتبة لم يحصل في تلك المرتبة مهية نوعه
وما تحصلت هذه في مرتبة من المراتب الا وقد تحصلت تلك معها
وقبلها فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقوم مع قطع النظر
عن الوجود فثبت ان هذا نحو اخر من التقدم وان كان يجمع الثلثة معنى
واحد هو التقدم الذاتي اعم من ان يكون التفاوت في اصل الوجود او في
عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو المهية ولا يخفى

عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالمهية عند الاشراقيين
فيكون القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا التاثير والتاثر في اصل
المهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولا بالتشكيك
على افراده اذا كان الجواهر بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك
وقالوا جواهر العالم الادنى ظلال لجواهر العالم الاعلى واما عند اصحاب
المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى والصورة
على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا المهية وليس عندهم حمل الجوهر على
العقل مقدما على حمله على الهيولى وان كان وجود العقل متقدما
على وجود الهيولى ولا الهيولى في انها هيولى مفتقرة الى العقل
بل تفتقر اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى اجزائه
اقول ومما يستغرب ان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت
والتشكيك في ذاتيات الاشياء ومهياتها بوجه من الوجوه ومع
ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج
فاختاروا في الاول راى المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني
راى القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما
جوهرين يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية
اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر
في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا
عجيب منهم واما المتاخر فيقال على ما يقابل المتقدم في معانيه
فيكون اقسامه كاقسامه وكذا المعية قسم اخر وهو المعية في
الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونا
زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا
وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات
اذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية

لكن في المعية ۴

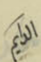
معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوايل ان نسبة الثابت الى
الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى
المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي قايلا في كتاب المحصل ان هذا
التهويل خال عن التحصيل لان المفهوم من كان ويكون لو كان امرا موجودا
في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات
وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا التقسيم
لا يندفع بالعبارات وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع
الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود
مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع قار الذات الباقي
كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تهويلا
او غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر اختلاف
المعاني فللمصطلحين ان يعبّروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة
لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني

فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده
من غيره وكل ما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة
وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير
فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان
هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج وتسقط الاولية والقديم بالزمان
هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة
واما الابداعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها
بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بالله الجميع فهو ارفع
واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند ربك صباح ولا
مساء فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم
بالزمان غير مستقيم والحادث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره

كالممكنات

كالممكنات والحادث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم
يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا
كاشخاص الكاينات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء
معنى آخر اضافي فيقال القديم الشيء الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى
ما هو اقرب عهدا ونفي للآخر الحادث بالقياس اليه وقد يفسر القديم
والحادث الاضافيان بامرين لا زمان دخل فيه المسبوق الا وقد كان
سابقه داخلا فيه واما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق
داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي ههنا اعم من الموضوع
والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون عرضا او صورة او نفسا
ومدة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله
لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده
ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح
اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي هف لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها
واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقية
الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان ثبوته
على نحو ثبوت العدميات والاضافات التي يتصف بها الاشياء في
الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق
بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منفيا
لم يتصف الحادث به هف فثبت ان الامكان نحو من الثبوت
الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما
في حكمها للحوادث وعلى ما قررنا كلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك
منها ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب مهياتها قبل اتصافها
بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها قائمة بمحل آخر غيرها

فكانت مادية هف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع
بل في مرتبة مهيتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية
والوجوب بتحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب
الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة
من الواقع ضرورته فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية
والاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع
بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به
في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات بجامع الفعلية فلا
ينكشف بسببها الذات الموصوفة بها بخلاف امكان الحوادث المغاير
لوجودها في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى الحامل المغاير لذلك
الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك
بان الامكان في المفارقات بمعنى اخر وهو انها متى عدمت عدمت عللها
هي بخلاف ما نحن فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لفساد
يعرض لجوهره وهو غير صحيح اما اولا فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب
والامتناع مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان
في المفارقات هو انها تنعدم لو انعدمت عللها فاسد بل الحق ان هذا
المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات
او في الكاينات واما ثالثا فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول
اذ الشيء يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء
كانت العلة بسيطة دايمة او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة
لدام معها المعلول فترتب المعلول على علته على متفاوت في الدايم وغير الدايم
وذكر شيخ الاشراق في المطارحات ان اصلح ما يجاب به هٰهنا
ان القوة في الكاينات ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضروري
الوجود او العدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدايم وغير



الدايم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامور الدايمة
لا يتقدمها استعداد اصلا اقول هذا الجواب بعض الاحسم مادة الشبهة اذ مبناها على
اخذ الامكان في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ
بمعنى الكيفية الاستعدادية التي بها يناسب صدور بعض الحوادث دون
غيرها عن جاعلها المتساوي النسبة بحسب ذاته الى الجميع لم يكن اتمام الحجة
على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان الماخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي
الذي يتصف به جميع المهيات لكن الفرق بين المبدع والكاين ان حامل
الامكان في المبدع هو مهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية التي تحلل
العقل المعلول البسيط فيه الى مهية ووجود وتحكم عليها بالامكان بخلاف
الكاين فان حامل امكانه قبل وجوده شيء اخر غير مهيته فالامكان في الجميع بمعنى
واحد الا ان تحققه في الكاين كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاصلة
فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بمجاز ولعدم مناسبة ذلك الكاين
لصدوره عن المبدء الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات بحسب
ذواتها من دون الاحتياج الى امر اخر يقربها الى مبدعها فهي بمجرد امكاناتها
الذاتية وجود سبل اها الجواد صادرة عنه بخلاف الكواين الفاسدة فان
الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لا بد فيها معه من شيء اخر خارج
عن ذواتها يلحق موادها ويقربها الى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له
ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يق ما ذكره من عدم الفرق بين امكانه لا
ولا امكان له لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع والعدم بان يق لا فرق
بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديا
لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل في الجميع ان يق قولنا امكانه
لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه
سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما انه فرق بين اتصاف الشيء
بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشيء

بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود
من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج وان
كان كثبوت الشيء للشيء في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية
لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة
في الخارج لان ثبوت الشيء اي شيء كان للاخر يستدعي وجوده ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحوادث لما كان صفة ثابتة له
في الخارج حتى تكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية
خارجية وان كانت معدولة المحمول او سالبة المحمول فيستدعي نحوا
من الثبوت الموجب لتحقق الموصوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا
به وهذا معنى قوله لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما العدم والامتناع
فلا نسلم ان الاتصاف بهما بحسب الخارج بل الاتصاف بهما انما يكون بحسب الحقيقة
لا بحسب الخارج فعدم ثبوتهما على الوجه الذي قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف
بهما فيحصل الفرق هناك بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له لان صدق الاول
لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض كون الاتصاف بحسب الواقع
لوجب ح وجود موضوع في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة
لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه كالمني بالقياس الى الصورة الحجرية
وقال بعض الشارحين معنى قولنا امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية
والصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث
معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا
لا امكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على
عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان
صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو
الحادث وبين المعنيين بون بعيد اقول هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه
الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما

بعين

بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه وعدمه لا ولا امتناع ولا
عدم له الثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث
امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما تحقق بتحقق موصوفها والحادث
لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قايم بالمادة مشترك
الالزام الثالث ان قوله الصفة السلبية انما تحقق بتحقق موصوفها
ان اريد بتحقق الموصوف تحققه في الخارج فمنقوض بالمحمولات
الذهنية وان اريد تحققه اينما تحقق ثم فاللازم منه عدم اتصاف الحادث
بالامكان قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس
الامر وبالتحقيق امكان الحادث قبل وجوده وصف خارجي لموضوعه فان
معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث
هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون
كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه فاتصاف
الموضوع بالامكان حال خارجي له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال
عقلي له ولما لم يكن الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا
بذلك الغير والامكان لا يكون قايما بنفسه اذ لو كان كذلك لما اتصف به
شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره ولان
امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو اي الامكان امكان الوجود له
اي الماهية والحاصل ان امكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن
والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون قايما بنفسه فيكون
بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده
بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار فاعله
عليه لتعلل اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المعلول وعدمه اذ يق هذا
مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية عين
المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او متعلق به و[illegible]

موضوع ٣

الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون امرا مباينا الذات عنه اذ ليس
كونه امكانا للحادث ح اولى من ان يكون لغيره فتعين الثاني وهو المادة
فكل حادث يسبقه امكان وجوده وهيولى والهيولى لا يصح حدوثها
الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكان فيصير الهيولى
صورة او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو خلف فلا حادث الا وله قوة وجود
في هيولى وذلك اما ان يكون مع المادة كالنفس او عن المادة كالصورة
او في المادة كالعرض واحتياج الحادث الى المادة من وجهين احدهما
ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يقتضي
حدوث الحادث لتجدد القابل او ما في حكمه وحصول استعداده لا يعقل عدم
كونه مستعدا والا يلزم من وجود الحادث في وقت مخصوص دون غيره
من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني لحاجته الى المادة في قوامه او في
تعلقه الذي به يتحقق تمامه وكماله وهيولى المتفاسدات واحدة والا
لكان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى
فاسدا وكائنا وهذا خلف قال الشارح الميبدي لم لا يجوز ان يكون
الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك
او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها
القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست
باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا
على هذه القاعدة مثل ما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل اذ لو
كون بعضها بالقوة يوجب ان يكون العقول مادية لان كل حادث لا بد
له من مادة اقول قد حققنا في مبحث الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي
والقوة يرجع مطلقا الى الهيولى وان الهيولى لا حقيقة لها سوى
الاستعداد فالعقول لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن
ان يكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقد القوة

والامكان

والامكان فيها لانهما من لوازم الهيولى بل عين الهيولى وذوات العقول
صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صورية محضة كما برهن
عليه في كتب المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا كالشفا
والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد واما النفوس سواء كانت فلكية
او انسانية فهي وان كانت محالا للحوادث مثل الاشواق والعلوم المتجددة
السانحة لها من المبادي العالية فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها
لاجل تعلقاتها بالمواد فجهة القوة فيها ايضا ترجع الى الهيولى فانها قد علمت
انها من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل
والانفعالات مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان جميع كمالات العقول
فطرية لها وليس لها كمال منتظر وتفريعهم ذلك على المسألة المذكورة حق لا ريب
فيه والبطلان يعتريه **فصل** في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه
المتعارف عند الجمهور تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى
سبب المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة ونسبتها
الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل
بسهولة ويتأبى عن التأثر ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا بهذه الحيثية
ونقل ايضا من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور وهو امكان حصوله
مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا يجامع الفعل وهو الذي يتوقف
عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة قد تكون نحو الشيء واحد دون
مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد يكون نحو الشيء وضده
جميعا وقد يكون في شيء قوة لقبول اخر دون حفظه وقد يكون فيه
قوة للقبول والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى
الاولى فيها قوة قبول لسائر الاشياء وان تخصص قبولها لبعض الاشياء
دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة
الانفصال والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون

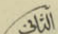
قوة على الشيء وضده بخلاف الاستعداد فهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد
ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية التي اعم من القدرة والا
يجاب اى ما به التاثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله هي الشيء
الذي هو مبدأ التغير في اخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان
صدور الحرق من الحديدة الحامية انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدأ ههنا
المبدأ الفاعل اذ القوة بهذا المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة
لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها
نحو الانفعال وايضا قد يكون مبدأ التغير في المحل ابتداء كصور العناصر المبادي
للكيفيات المحسوسة في موادها ابتداء وقد يكون مبدأ له في غير المحل ابتداء
كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبدأ التغير في نفسها
لكن من جهتين ولذلك قيد المص لفظ الاخر بقوله من حيث هو اخر لاندراج
ما هو مبدأ التغير في نفسه كمعالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض
النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج من حيث تعلقه
بالمادة القابلة التي جهة القبول راجعة اليها دائما فموضوع الحيثيتين مختلف
ولا يكفي في مثل هذا المقام التغاير الاعتباري فقط على ما قرره الشراح والمص
لما لم يذكر القوة بالمعنى الذي يقابل الفعل فالمناسب له الاقتصار على ذكر
القوة في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة
من الآثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وكم وحركة وسكون فهي
صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون للكونه جسما او لامور
اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة فيه والاول
باطل والا لاشترك الاجسام فيه لان الجسم بما هو جسم موجود متحصل تحصلا
نوعيا لا يتخلف مقتضاه في الاجسام وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما
لا بشرط شيء على ما سبق بيانه والثاني ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور
او الاثر مستمرا لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية اذ ما دى



التسبب الى المستبب لما دائمي او اكثري او مساو او اقل فالسبب على الوجهين
الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المستبب يسمى غاية ذاتية وعلى الاخيرين
سببا اتفاقيا كما سيجيء بيانه والثالث ايضا باطل لان المفارق نسبته
الى سائر الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون بعض الى
مخصص والكلام عائد في المخصص والاقسام جار فيه وكلها باطل الا الرابع
كما قال فاذن هو اى ما يصدر عن جسم من الاجسام عن قوة موجودة فيه
اى في ذلك الجسم وهو المط فصل في العلة والمعلول العلة لها مفهومان
احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء
اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع
بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى علة تامة وهي
التي العلة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى
الاقسام التي سيذكرها المص واما قوله يقال لكل ما له وجود في نفسه
ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا لتعريف بعض الاقسام
للعلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام مادية
وصورية وفاعلية وغائية لان العلة اما ان يكون جزء الشيء او لا
والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء
بالقوة وهي المادة والذي ليس بجزء اما ما يكون اليه الشيء وهي الغاية او ما
يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من
حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا
بحسب اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات
وربما يجتمع الجميع في اسم المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد
فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو
تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية
وان كانت مع شريك غير مقارن موجب لافادة هذه العلة واقامة الاخر

بها كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة
للمادة لكن ليست علة صورية لها بل فاعلية ومن هٰهنا ايضا يعلم فساد
ظن من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ
للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة لانه باعتبار ذاته
انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة لكن
يكون مبدأ لمهية المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق
الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين الصورة والعلة الصورية
فان قلت لا نسلم انحصار الجزء في المادة والصورة فان الجنس والفصل
كل منهما جزء المهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذ
مجردا كل منهما عن الاخرى بشرط لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة
هٰهنا ليس ما يختص بالجواهر بل ما يعمها وغيرها من الاعراض سواء كانت في
الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اي لا بشرط فهما ليسا بجزئين للمهية
بل جزئيتهما للحد دون المحدود فكل منهما ومن النوع مقول على الباقي بانه
هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض
بالشرط والمعد هذه اما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل واما من مصححات
المعلول من حيث هو معلول واما انه علة لا بالذات بل بالعرض اما
العلة المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون
موجودة بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما بوحدانيته او بشركة
غيرها اما الاول فقد يكون مع تغيرها في نفسه او لا الثاني كاللوح للكتابة
والاول قد يكون مع تغيره في حاله ووصفه سواء كان بزيادة حال به او نقصانا
او في ذاته وجوهره كذلك الاول كالطين للكوز والابيض للاسود حيث
يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الاخر بنقصانه كالبياض
والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث يزيد على احدهما كمالات جوهرية
حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص عن الاخر بالنحت شيء من جوهره واما

وعدم المانع قلت م



الثاني

الثاني فهو اما مع استحالة ما مثل الهليلج للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة للبيت
والاحاد العدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور
مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب ان لا يكون
فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو واما
العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول ولكن يجب بها ان يكون المعلول
موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو المختص باسم الموضوع اولا
وهو المختص باسم المادة على اصطلاح اخر فهي على الاول عرض كالصورة التي للكوز
وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كالنفس التي للحيوان واما الفاعلية
فهي التي يكون منها وجود المعلول وهي قد تكون بالذات كالفاعل الصانع
للكوز والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل
حقيقة كما في الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث انه
طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء ينسب الى ذلك الفاعل
بالعرض كالتبريد المنسوب الى سقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات
استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا
للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدأ
اجل من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن هٰهنا انكشف
ما مر من ان رفع المانع ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم في احالة النار
ما يجاوره نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير ما يشبه
هذه الاشياء مما ليست عللا بالحقيقة واما الغائية فهي التي لاجلها وجود
المعلول كالغرض المطلوب من الكوز واعلم ان المادة والصورة علتان بالذات
لمهية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان
كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول غاية ففيه شك
فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو
صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية والغاية



فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا
فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج
المترادفة للقياسات ملنورد بيان هذه الامور في مباحث المبحث الاول
في العبث واثبات غايته ما لما علم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة كما
وقعت الاشارة اليه انفا فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اى المباشرة
لها وهي في الحيوان يكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع
والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت
في الخيال او في العقل صورة ما يوافقه حركت القوة الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق
الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم بالاسباب
المذكورة ثم نقول ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية
التي تنتهي اليها الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع اخر فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما كانت غيرها كما اذا اشتاق
الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة
نفس الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد
ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد وضح ان
غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقية اولية
للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف
المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما
علمت فان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب والمبدءان اللذان قبله كانت غاية
الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة
المشتاق التخيلي دون الفكري فهو العبث فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده
هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة النبض
او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية
فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة

وكل غاية لمبدء من تلك المبادي من حيث انها غاية له او لم توجد تسمى الفعل
بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث
غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور فقول القائل ان فعل العبث من
دون غاية مطلقا او من دون غاية هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل
لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى
ما هو مبدأ له ففي العبث ليس مبدأ فكري فليست فيه غاية فكرية
واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله وهي خير بالقياس
اليه فان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا
ولم يكن مشعورا به فان التخيل غير الشعور به وغير بقائه فاللاعب
باللحية والنايم والساهي لا يخ فعلهم من باعث لشوقهم من عادة او ضجر
عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة
ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من جزئيات لا يمكن ضبطها والعادة
لذيذة وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب
القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير
الانساني فليست هذه الافعال خالية عن خير حقيقي بالقياس الى
ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا عقليا المبحث الثاني في بطلان القول
بالاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان
مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى كانت مبثوثة في خلاء غير متناه
وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دايمة الحركة قال فان
اتفقت ان تضامت جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فيكون منها
هذا العالم لكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما
انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق
ان كان على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق
وللقائلين بالاتفاق حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل

لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والذوابل ليست
مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع
غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النمو لكن
له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة
من دون قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النشو لضرورة المادة
من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل
الحرارة تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب
ومنها ان المطر فنعلم جزما انه كاين لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت
الماء فخلص البخار الى الزمهرير فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق
ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس
بل لضرورة المادة فهكذا القول في غيره والتمهيد لدفع هذه الشبهة وامثالها
مقدمة هي ان الامور الممكنة اما دايمية او اكثرية او حاصلة بالتساوي
كقعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على الاكثر
فلا نقول انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ماض وربما وذلك مثل
ان يشترط ان المادة في كف الجنين فضلت في المصروف منها الى الاصابع
الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب
ان تخلق اصبع زايد فنعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب ان يكون الاصبع
الزايد ويكون ذلك من باب الدايم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان
كان نادرا اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت
ان الامر الاقلي دايم اذا اخذ بشروطه واسبابه ففي صيرورة المساوي
اكثريا او دايميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة
بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس
الى مبدا الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان عثر
حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر

الى الكنز

الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه
ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث
يكون لاجل يكون شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات
بالعرض فاذا تيقنت ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية
لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة
اقدم من الاتفاق لانهما ما لم يكونا او لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية
والارادية يتوجه نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما اذا قيس
اليهما واذا قيس الى اسبابه المؤدية اليه فتكون غاية ذاتية له طبيعية
او ارادية فظهر ان وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان
للاتفاق مدخل في بعض افرادها فما نسب الى انباذقلس او ذيمقراطيس
كله باطل واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الاولى انه ليس
اذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه
الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة
يلزم تادي الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة
مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه
على نهج واحد من غير روية كما في الافلاك ومما يؤيد ذلك ان نفس
الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات
اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى روية مع انها ذات غايات
بلا شبهة بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروي
في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا روى وتفكر ايتلد
في صناعتها فللطبيعة ايضا غايات بلا روية وقريب من هذا اعتصام
الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حكة عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة
الثانية ان الفساد في هذه الكاينات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول
موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة واما الاعدام فليس من شروط

كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل
ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا اسرار ليس هذا
المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادٍ الى غاية وذلك
لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة
وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن بامداد بعد امداد لكن
كل مدد تال يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول فيكون نقصان الامداد
سببا لنظام الذبول بالعرض واما الزيادات والتشويهات فهي كاينة
لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة التي يستحقها
ولا تحيلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية البدن
بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره وفي الشبهة الثالثة
ان القوة المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها
واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتبييض والتسويد وغيرها
فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض عندهم
كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبب المطر منعناه
بل السبب فيه اوضاع سماوية يلحقها قوابل واستعدادات ارضية
للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية
لها غايات دائمية او اكثرية كما في الطبيعة المبحث الثالث ان من المعطلة
قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت
ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية
ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج هي اوهن من بيت العنكبوت منها
التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب
وقدحي العطشان ورغيفي الجائع ولم يعلموا ان خفاء المرجح من علمهم
لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امور

خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع
ابطال الداعي من الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات
الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو
ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود ومنها قولهم
كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم
الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام
الحاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف يتخصص احد الجانبين
والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا
لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم
بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر
دون امر وهذا كاف في افتضاحهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة
في الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها
التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده وترجح احد جانبي
امكانه يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فالحاصل
ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتضٍ
لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا
فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب
فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب
تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته
لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون
مسببا اولا لا يكون لفعله غاية اولى سوى ذاته اذ الغايات كسائر
الاسباب تستند اليه فان كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند
وجودها اليه لكان خلاف المفروض وان استند اليه فالكلام
عايد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهي الى الغاية

حتى يحصل ذاته دفعاً للدور والتسلسل وقد فرض كونها غير ذاته هف فذاته
تعالى غاية للجميع كما انه فاعل له المبحث الرابع في غاية الكاينات المتعاقبة
لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يتأدى له الضرورى
وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من تقدم وجوده حتى يوجد الغاية
مثل صلابة الحديد للقطع وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل الموت
وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا والثاني
ما يكون لازما للملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه
لا بد من جسم اذكى للقطع لكن لا لكونه بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه
الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية كحدوث الحوادث
العنصرية عن حركة الافلاك وغاية حركتها ما فوقها كما ستعلم ووجود
الشر في هذا العالم من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في
الحوادث الكاينة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم
ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهيات
النوعية وجودا مستمرا فان امكن بقاء شخص واحد منها فلا يحتاج الى
تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس والقمر وان لم يكن ذلك
فيحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة
بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا بها
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية
متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة
الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك
واما الحركات الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل
الذي ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يكن الا بتعاقب الاوضاع
الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول

الكاينات العنصرية كما سمعت واما المقدمات والنتايج المترادفة
فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل
الواحد في فعل واحد غاية لا الى نهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة
غايات كثيرة فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس
للنفس في ذلك القياس سوى تلك الغاية ولا استحالة فيه
واعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة
وما ذكر في الكتب كالشفاء وغيره ففيها مساهلات واشياء غير
منقحة لا يتنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها
وتوفية الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة
وقد بسطنا القول فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب
تحقيق الحق من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو انا نقول
انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة
عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبارات
الجايع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فحاول ان
يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد الشهود والعين
فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي ياكل ليصير شبعان وجودا
فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية بما جعله فاعلا تاما والشبعان
وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فان الاكل صادر من الشبع
ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فعلم ان العلة الغائية
لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سترجع اليه
بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس
الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما
كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين يرجعان الى القسم
الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل

لرضاء الشان بفعله لا يحصل الا المصلحة يعود الى نفسه سواء كان المراد
من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا
تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون
غيره كما ذكرنا اذ لولا او لو تبه او طلب فرح او استفاع يعود الى النفس لم تصور
الحركة الارادية ويمكن الجواب عن الجواب الاخير الا باذكره بعضهم من ان
المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي الغاية المترتبة على الفعل
اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب
الظن اذا لم يكن عائق بل ان المراد منه ان الغاية بحسب الجهتين اما نفس
ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى
غاية الغايات وانه المبدا والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير
الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان
كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير
ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكن
لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا فيمكن ان يجعل علمه
بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما يسمى علة غائية وغرضا في الايجاد
فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل
فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت
كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك
مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة
على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد
الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل
او اعلى منها فانك لو فرضت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدرا
لفعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها

عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال النفع الى
الغير او غير ذلك من الامور التي تترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية التي هي علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له
الى افادة الخير كما اشرنا اليه فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت
عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات
بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم
الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة
واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل
فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدء الاول غاية الاشياء بالمعنى
المذكورة فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة في تحصيل
ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها عشق وشوق اليه اراديا كان
او طبيعيا والحكماء المتالهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات
على تفاوت طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان القوى الارضية
كالنفوس والطبايع لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت
هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها المواد هاهي كونها على افضل
ما يمكن لها لتحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بلا تفاوت انتهى ومن هيهنا ينقطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات
من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء
الحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا
عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية
كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في
الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه كما
اشار اليه الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت
الغاية وان كانت بحسب الماهية متقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون
بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية

فلكل منها

لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتأخرا عنها كذلك قلت تأخر
الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت
ما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات يتقدم عليها علما ووجودا
باعتبارين وفي الكائنات يتأخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما فنقول
الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية
وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة يقصده الاشياء
ويتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمفتتح الاعتبار
الاول نفس ذاته بذاته ومفتتح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها
عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما افتقد عنها من الكمالات
الثانوية للتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية
والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير الى
ذلك الغرض مستفيض يحتاج الى ما يستكمل به والمكمل يجب ان يكون
اشرف واعلى منه فغرض الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه وان كان بحسب
الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله والا
لكان القصد معطيا الوجود ما هو اكمل منه وهو مح ولكنا نرى تحقق بعض
المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة
شخص وتدبيره اياه لحصول صحته فقد استفيدت الصحة من قصده اياها
وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة
بل انما مفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد
حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما ارفع
من المقاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات فان قلت كثيرا ما يقع
القصد الى ما هو اخس من القاصد قلت نعم ولكنه اما على سبيل الغلط والخطأ
واما لان الفاعل وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده ولكن بحسب
مخالطته المواد وقواها التي هي في الحقيقة توجب القصد الى الغرض الخسيس

يكون المقصود اشرف منه فان قلت اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى
منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام
وليس لاحد انكار الآثار العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة في اجزاء العالم
على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والانفس
ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود
الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره
للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ
والرئة للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة البارئ جل ذكره الى
غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب
سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق قلت الواجب تعالى
وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح
التي تعلم والتي لا تعلم وهو اكثر بكثير مما نعلم لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء
الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل
للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر
على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي
لا يعزب عن علمه شيء كما ينبغي كيف وعناية كل علة لما بعدها تمام تسبيلها
هذا السبيل من انها لا يجوز ان يعمل عملا لما دونها والا ان يستكمل بمعلولها الا
بالعرض والا ان يقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلم وترضى به فكان
الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من
التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها
انتفاع الغير من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا
مقصود ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل
ما وراءها من طاعة الله عز والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام
ما دونها على ما قيل في الفرس عالم بخروش لا اله الا هو ست غافل بگمان

كرد شمنست اين باد و سست در يا بمحيط خويش هو بى داد د خس بنداد د كداين كشاكش

با اوست فالواجب تعالى اتقن من تعقله لذاته الذى هو مبدء كل خير و كمال حصول

الممكنات على وجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم هى غايات عرضية ان اريد

بالغاية ما تقتضى فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا

ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادى الشر وغيرها فى الطبايع الهيولانية فان قلت هذه

اللوازم مع ملزوماتها التى هى كون تلك المبادى على كمالها الاقصى يجب ان يكون متصورة

لتلك المبادى اما تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادى بعضها طبايع جسمانية

لا شعور لها اصلا بما يتوجه اليه قلت نفى الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل لنا

اليه بل الفحص والبرهان يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها فى افاعيلها مقتضى

ذاتى لما فعلته بالذات واذا لم يكن لمقتضاها وجود الا خيرا فله نحو من الثبوت

اولا وهو مستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل الحق

عدمه كما فى القرآن المجيد وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان

قلت قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف

لا يكون افاعيل المبادى الذاتية على سبيل القصد والروية قلت هذا نحو من

الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات

الحقيقية ومباديها و قد مران لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او

بدونها فقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدء الاول هو الذى منه

ابتدء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين

كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما

بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العينى لذاته والتحقق العرفانى

لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه وله الكل على ترتيبه

واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى مسير المسافرين اليه فانهم

لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون

ذلك اخر السفر فهو اخر فى المشاهدة اول فى الوجود والله عز وجل حيث

ابنانا

ابنانا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثانى قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف

فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية

له موجودا كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك

فالغاية الاخيرة بالمعانى الثلثة لوجود العالم انما هى وجوده تعالى ولقاؤه الاخرة

لذلك بنى العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير

الامور ثم اعلم ان المص ذكر من احكام العلة مسئلتين احديها ان العلة الفاعلية

متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء كانت بحسب الخارج او بحسب

العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة لشىء كانت ذاته

محض علة ذلك الشىء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة لتكون عليتها

لا بنفسها من حيث هى بل بصفة زايدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك

فلا يكون مبدأ بسيطا بل مركبا فالمراد من الفاعل البسيط ان حقيقته التى بها

يتجوهر ذاته هى بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين احدهما

تجوهر ذاته والاخر حصول شىء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما

وهو النطق ونكتسب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كانت العلة بسيطة

بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثران فهو

مركب لان كون الشىء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه

ذلك الاثر لامكان انفكاك تعقل كل منهما عن الاخر وهذا القدر كاف فى المط

على ما حققناه ولا حاجة الى قوله فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان

داخلا فى ذات ذلك المصدر لزم التركيب فى ذاته بوجه من الوجوه

وان كانا خارجين كان مصدرا لهما اى كان الذات مصدرا لهما اى للمفهومين

والا لم يكن الذات وحدها مصدرا للاثرين والمفروض خلافه فكونه مصدرا

لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وننقل الكلام اليهما فينتهى لا محالة

لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب والكثرة فى الذات والتفصيل ان يقال

كلاهما خارجان او داخلان او عين او احدهما خارج والاخر داخل او عين

او احدهما عينه والاخر داخل فانحصر الكل في ستة واللازم من الاول والخامس
التس ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالث لامر بسيط ماهيتان
مختلفتان ومن الرابع التس والتركيب واياك ان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها
الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان ليس الكلام
فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية
بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور
وتارة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق
الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص
له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما
على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وح يندفع الايراد على الحجة
المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم
ان يكون معلولا او جزءا من الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة
في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء
فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة
بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل عدم تناهيها فانا اذا صدر
عن الواجب شيء فان مصدريته ح بعد ما يكون خارجية لا يجوز ان يكون
معلولا لامر اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية
اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وذلك لانك قد علمت ان المراد من
الصدور والمصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وكلا منافية لا في المعنى الاضافي يعرض لهما اخيرا ويكفي في تحقق ذلك الامر فرض
شيء واحد هو العلة واعترض ايضا بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن
الواحد اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء
كثيرة كقبول كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول
الجسم للحركة والسواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف

والقابلية

والقابلية فيلزم اما التركيب واما التس والجواب ان سلب الشيء عن الشيء
واتصافه به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة
يلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه
يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى مو
صوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور
اذ يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم
تعدد الخصوصية بل لم يجز نعم لو كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية
ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية
حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند تكثر المعلولات واما
عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية
وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب لو كان
الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس ا فيلزم اجتماع
النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية نقيض صدور ا لا صدور
ا لا صدور لا ا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد
ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض
من ذلك وكذا فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا
بقوله وليس قولنا ان في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه
رائحة هو قولنا وفيه ما ليس برائحة فان في القول الاول لا يجتمعان
وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على
ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب
ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط
لما جاء الى المطلب الاشرف اعرض عن استعماله حتى وقع في الغلط الذي يضحك
منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر
ما تصور معنى الواحد وكونه مصدر الشيء وان مثاله كما قال الشيخ يعني

الاول

ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان
هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل
الفلاسفة اليس ذلك منه عبثا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا
ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من
حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ا ليس
كانت مصدريته لما ليس آ غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته
غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا آ ليس صدورا آ
فهو لا صدور آ فما اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له
حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر ولا
اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالاخر فلا يجوز
اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين
في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط
التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع
واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالسواد
والحركة في موضع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه
فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به احد واما ثالثا فلان نقايض
المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات
اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة
رفع صدوره عنها لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا
عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور
والوجود لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين
بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على البصير الحاذق والزكي المحقق ان هذا
غير وارد على ما حررناه الحجة وحققناه به الصدور من انه ليس المراد منه



ولما

اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن الا حيثية

المعنى الاضافي المصدري بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه
قد عورضت الحجتان المذكورتان بوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية
ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول لها فيكون الصادر عن كل علة
حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب
الخارج لما تحقق من ان زيادته عليها في التصور فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما
معلول بل المعلول اما على راي المشائين فهو الوجود او اتصاف الماهية به واما
على راي الرواقيين فهو الماهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم
جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضا ان يكون
بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود الافراد لنوع واحد
لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض اخر دون غيرها في المتواطي وجميع ذلك
ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات
كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجيء بيانه ولما كانت هذه الجهات
والاعتبارات ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال
العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدء الممكنات باعتبار ما له
من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك
ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات
لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض
بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير
لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات
في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة
منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور الثالث ان النقطة
التي هي مركز الدائرة مبدأ محاذيات للنقطة المفروضة على المحيط والجواب

ان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو
سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة فلا يكون
فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر
لا مدفع له الرابع ان الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت
الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذ مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاخرى
فيلزم من تغاير المجموعين ان يكون الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين اقول
هذا في السخافة والوهن بمنزلة الثالث بل اسخف واوهن منه كما لا يخفى
والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من دون
فائدة فان قائليها اما ان لا يقدر على ادراك كون البسيط بجهة بساطته علة
لشيء فضلا عن اثباته او نفيه او يغلب على طبعه الجدال والمراء حبا للترفع
والرياسة وانكارا للفلسفة تقربا الى الجهلة المسئلة الثانية ما اشار اليها
بقوله ونقول ايض ان المع يجب وجوده عند وجود علته التامة اي تحقق
جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد به الامر الذي لا يخرج عنه شيء مما يتوقف
عليه المع فالتفسير شامل للعلة البسيطة لان الامكان شرط في تاثير
العلة فلا يتحقق علة بسيطة لا ما قيل الامكان ماخوذ في جانب المع لانه
من مصححات المعلولية فالم ناخذ شيئا ممكنا لم نطلب له علة لان ذلك
اعتراف بتركيب العلة فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا نقول
الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون
الشيء بحسب ماهيته بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن
كافية في صدق هذا المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا
ذات المع والامكان ينتزع منه كالشيئية ونظايرها لا الذات وصفة
الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة
للعلة مع ان جميعها معتبرة في المع بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما
ولا مباينا للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود

يكون م

يكون ممكن الوجود فيحتاج الى مرجح يخرجه من القوة الى الفعل م

المع عليها الا انه لو لم يكن واجب الوجود ح فاما ان يمتنع الوجود وهو مح والا ما وجد
والمقدر وجوده والا لم يكن العلة علة او ممكن الوجود فلا ح اما ان يتساوى
جانبا وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلم يكن ما فرضناه
تمام العلة تماما فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا
حاصلة هف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب
وهو يستلزم مرجوحية مقابله المستدعية لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك
الطرف فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد
طرفي الممكن لان مساواته للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة وقوع
احد المتساويين من دون مرجح واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف
واما تفصيلا فلانا لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر
والسند ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلت اما في الاول فلان
معنى الامكان الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود والعدم لامتناع ارتفاع
النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين
والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية لا
مكانيه اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة
للماهية اي لا استحقاقيتها للوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان ليست
ثابتة لها في نفس الامر بل في مرتبة الماهية الملحوظة بذاتها مع قطع
النظر عن علتها وان كانت هذه المرتبة ايض من مراتب نفس الامر لكن
الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب
في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن بوصف
الامكان غير موجودة في الواقع فاندفع النقض لان مادته غير متحققة
واما الثاني فلان امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان
جايزا الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاعه او جوازه
ان لم يقع مع كونه جايزا وكلاهما مستحيلان لان امكان المستحيل مستحيل

قوة مودعة فى ملتقى الزوج الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب
وهما العصبتان المجوفتان النابتتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ
عند جوار الزايدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى المتيامن منهما يتياسر والمتياسر
ما ينبت منهما يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبى ثم ينعطف النابت يمينا
الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى مجمع النور
والفلاسفة اختلفوا فى كيفية الابصار فالطبيعيون منهم ذهبوا الى
انه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى هى بمنزلة البرد والجمد
فى الصقالة والمرآتية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها
كما ينطبع صورة الانسان فى المرآة لا بان ينفصل من المتلون شئ ويميل الى
العين بل بان يحدث مثل صورته فى عين الناظر ويكون استعداد حصوله
بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بانه
المرئى ح يكون شبح الشئ لا نفسه ونحن قاطعون بالثانى وبان شبح الشئ
مساو له فى المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا اجابوا عن الاول بانه اذا كان
رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح وفيه
ما فيه وعن الثانى بان شبح الشئ لا يلزم ان يساويه فى المقدار كما يشاهد
من صورة الوجه فى المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشئ فى الشكل
واللون دون المقدار و ما فيه من وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا
الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته
عند المرئى ثم اختلفوا فى ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط
مجتمعة فى الجانب الذى يلى الراس متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة
وقال البعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يثبت طرفه الذى
يلى العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئى فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون
قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى
فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس
علم حضورى اشراقى على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية

ولا يخفى

لكن

لكن المشهور من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع تمسك الاولون
بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا
قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلانا نشاهد من النور فى الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه ولان الانسان
اذا نظر الى انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر
ما قرب منه زمانا ثم تفقده وذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت
وان غمضنا احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم انه يملاه جوهر
نورى ولولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف
العصبتين عديم الفائدة وثانيها ان الاحساس بساير الحواس ليس لاجل خروج
شئ الى المحسوس بل لاجل ان ياتيها صورة المحسوس فكذا حكم الابصار وثالثها
ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا يتاتى
الا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راى اصحاب الانطباع
لا القاعدة على ما هو راى القائلين بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورابعها
ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى فى عينه صورتها زمانا
وذلك يوجب ما قلناه وخامسها ان المحرورين يرون صورا مخصوصة لا
وجود لها فى الخارج فاذن حصولها فى البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه
لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الابصار به فلا وعن الثانى بانه تمثيل بلا
جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب
الشعاع يذكرون له وجها اخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية فى الباصرة
بل فى الخيال واين احدهما عن الاخر وعن الخامس بانه انما يدل على اثبات الانطباع
فى هذا النحو من الرؤية التى هى من قبيل الرؤيا ومشاهدة الامور الغايبة عن
الابصار لوقوع اشباحها فى الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات فى
الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الاخر غير ملتفت اليه فى العلوم وتمسك
القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه
للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد ومن كثر

علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون
جسم علة لعقل او نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق
فهذا اما استقر عليه راي الحكماء وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان
المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط
وان كانت عقولا فعالة كاعتبارات والشروط التي لا بد منها في ان
يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما استدل
عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد
وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشي
من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو مح وهذه الحجة
وان استحسنها القوم لكن يرد عليه امور احدها ان الامكان المعبر
عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته لكنه غير
ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها الفعلية والوجوب بتحصيل
الفاعل اياه وهذه الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن
لا يجب اتصاف الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من
تلك المرتبة وثانيها انه سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع
لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشي يكون فاعلا له لحيثية كونه
ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان ثبوت اللونية للحيوان
مثلا لا مدخل له في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه
لكن لا يلزم كونه جزءا المفيد الوجود بل ربما يكون شرطا او خارجا كما ان
مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثيرا انما هي
لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان يكون المادة هي الفاعلة
القريبة وكيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت
قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والا
مكان عدمي فاين المخلص من وساطة الامكان وثالثها ان الامكان

وان كان

وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن او حقيقته محض حيثية
الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند
المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات
المشتركة في مفهوم شامل عرضي لها فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان
نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف
بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله
والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط وجود الاول وهو
الفاعل وكان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة
فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته وفي
حكمة الاشراف بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بالتاثير في
مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور
الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض
فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شان
ليس فيه شانه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة
عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية
لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في اسلوب
المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمي على هذا المقصد
الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية

فصل

في الجوهر
والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشي ساريا فيه اي منقسما
بانقسامه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الشاري
حالا والمسري فيه محلا وقد فسرنا الكلام في تفسير الحلول فتذكره ولا بد
ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا لامتنع الحلول بالبديهة
فلا يخ اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال
صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررنا من تقسيم

الحاجة بالوجود اندفع ما قال الشر الميبدى المناسب ان يق الانتقار
اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط
وهو العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال
ومن وجه من الحال كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية
ان اريد بالموضوع المحل القايم بنفسه كما فسّر به بعضهم وجزئية ان اريد
به المحل المستغنى عن الحال كما خرج عن التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر
غير خارج من التقسيم مع ان الفصل معنون به ويلزم التكرار فى ذكر
الهيولى والصور فى الهيولى والصورة كما سيجئ اقول ما ذكره المص اولا
انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بيان انقسامها الاولية
واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامهما
الاولية وكون الهيولى والصورة تارة من اقسام المحل والحال وطورا
اخر من اقسام الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شئ واحد قسما
لامور كثيرة بحسب اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر
هو الماهية التى اذا وجدت فى الاعيان لا فى موضوع واعلم ان لفظة فى
وان كانت مستعملة فى معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية
كما فى فى المكان وفى الزمان وفى الحقيقة وفى الغرض وفى الغاية وفى الكل
وفى الكلى الى غير ذلك من الصور الا انهم يعنون بها فى قولهم لا فى الموضوع فى
تعريف الجوهر وفى الموضوع فى تعريف العرض الاختصاص الناعت بالمعنى
الذى ذكرناه فلا حاجة الى مميز يخرجه عن المشاركات فيما وضع لاجله لفظة
فى كالشيوع والجامعة الكلية لاخراج كون الخاص فى العام كالانسان
فى الحيوان عن الكائن فى الموضوع لئلا يكون الانسان خارجا عن الجوهر
وداخلا فى العرض عند ما لم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام فى اخراج كون الشئ
فى الزمان والمكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم خروج الكائن فى المكان
والمخصب وغيره عن حد الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكر

من القيود فاصلا معنويا بل قرائن لفظية او معنوية وذلك لانه غير محتاج الى
مميز معنوى بل اللفظ ينصرف الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية فمن
ذكر هذه القيود فى تعريف الجوهر والعرض نفيا واثباتا فكانه اراد ان معنى فى
الموضوع لو كان مشتركا معنويا بين هذه الاشياء لكانت هذه القيود مميزات
لذى الموضوع عن المشاركات فتامل الاولى ان يجمع الكل الاشتمال والاحاطة
فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام فى الاشتمال والاحاطة
الى الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون
الشئ فى الحركة وكون الحركة فى الشئ وح اى حين ايراد لفظ الماهية فى
تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية اذ المراد
بالماهية ما يكون غير الوجود او ما يؤخذ الكلية فيه وقد علمت فى صدر
الكتاب ان الصور المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا
قايمة بالذهن بحسب خصوص هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها
على مذهب القائلين بحصول حقائق الاشياء فى الذهن دون امثالها
واشباحها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور
الا اعراضا فقط موجودة بوجود خارجى كسائر الاعراض القائمة بالنفس
واما العرض فهو الموجود فى الموضوع قيل الانسب ان يق هو الماهية
التى اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع لئلا يلزم كون الصورة العقلية
للجوهر جوهرا وعرضا معا كما التزمه بعضهم اقول لا استبعاد فى كون شئ
واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وانما المحال اندراج شئ واحد تحت مقولتين
بان يكون صدق احدهما عليه بالذات وصدق الاخر عليه بالعرض حتما
لا فساد فيه ولا بطلان بعين ير فكما ان الانسان فى الخارج مندرج تحت مقولة
الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين وغيرها بالعرض كذلك
الامر الحاصل منه فى الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد
مع حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر

بالعرض فيكون شيء واحد جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل ماهية
الجوهر في الذهن من دون انقلابه الى الكيف كما ارتكبه السيد السند ومن
غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدواني من ان اطلاق الكيف على العلم والصور
النفسانية من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك في دفع
الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع
التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان
للنفس الانسانية قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية
ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتاثر بكيفية نفسانية
هي علمها والحكماء قالوا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصور
العقلية فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها
ناعتة لها فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل
الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن
صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق
وانبعث الاشكالات المشهورة المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية
كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج متشخص كزيد
ويوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك والماشي وغيرها
فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض
والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون
الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذا الموجود الذهني
فان من جملة الحقائق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات
واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم
كما ان الجنس انما يوجد في الخارج اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسه
القريب والكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله انما هو بانضمام الحقيقة
المعلومة اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة

لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد
ومن مقولة العلم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث
جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرها
من حيث وجوده وتشخصه لاتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض
فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع
عين حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات
النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث انه حقيقة المعلوم
وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة
واحدة من مقولتين وكذا سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا
بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس بصفات الاجسام
وحصول السموات بعظمتها في العقل عند تعقلها كلية وفي الخيال عند تخيلها
جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف وانما بالذات لكونها
جنسه ومفهوم المعلوم متحد معه في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما
ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة
المضاف وقد ذهب المحقق الدواني تبعا لعبارات القدماء ان العرض
والعرضي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض امر
واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما
ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا
القياس اجوبة سائر الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد يكون
متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك الباري اتحادا عرضيا فذلك
المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقائق الباطلة
مطلقا او من بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احسن اعمال رويتك ثم ان الجوهر
ان كان محلا اي لجوهر آخر بحيث يحصل منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو
الهيولى وبما قيدنا به المحل اندفع النقض بالجسم باعتبار كونه محلا للاعراض

وبالنفس باعتبار كونه محلا للصور الجوهرية وان كان حالا فهو الصورة بالشرط
المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم
يكن كك فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو
النفس والا فهو العقل وفي هذا التقسيم نظر فان كون المركب من جوهرين
الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز تركيب جوهر عقلي
او نفسي من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى في
التقسيم ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه
او خارج عنه مفارق اياه والمفارق ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس
والى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة ما وهو العقل والجوهر الذي
هو نوع جسماني كالسماء والنار والماء وجزءاه الحال والمحل هما الصورة
نوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جزء لانواعه فجزاه
من اجزائها هذا على قاعدة من يرى ان للجسم صورة جرمية واخرى طبيعية
قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القايل بكونه بعدا مجردا
جوهريا اقول القايل به لا يقول ببعض من الخمسة والقايل بها لا يقول
بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على راي بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا
لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل
بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس كك لان النفس ليست مركبة منهما
لانها تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها اذ تعقل كل ماهية يستلزم حلولها
في الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا يكون النفس
مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها ضرورة
انقسام الحال بانقسام المحل هف وفيه نظر ظاهر لان استيجاب انقسام
المحل انقسام الحال انما يكون في القسمة المقدارية بانواعها دون القسمة
المعنوية وان كانت باجزاء خارجية من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء
العقلية المحمولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسيته الا لبعض ما تحته وهو

في الجوهر

لا يستلزم المطلوب من نفي جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه وللقايل ان يقول
في نفي جنسية مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر اما ان يكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي ما لا جنس لها والا لاحتاجت
الى فصل يميزها عن النوع الاخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية
مركبة وقد فرضناها بسيطة هف فاذن الماهيات البسيطة التي يحمل
عليها الجوهر ليست انواعا له ولا الجوهر يكون جنسا لها وان كانت الماهية
التي يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه اجزاء بسيطة كما علمت فتلك
الاجزاء اما ان يكون غنية عن الموضوع اولا فان لم يكن كان الجوهر متقوما
بما يحتاج الى الموضوع والمتقوم بما يحتاج الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع
فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كانت تلك الاجزاء غنية
عن الموضوع فيصدق عليها انها جوهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس لانواعه
واذا كان الجوهر خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا
لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات هذا غاية ما يتمسك به القايل
بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية
ساير المقولات بل ساير الاجناس مطلقا لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني
ما اوردناه في الاسفار الاربعة وهو الوجه الذي يحل به العقدة في الطرفين
ومن اراده فليطلب من هنالك واعلم انه قد تقرر عندهم ان الجنس في المركبات
الخارجية ماخوذة من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا ان الجنس عرض عام
بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم من
خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر وماهيته بمعنى اندراجها
تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزوم تحت اللازم العرضي لا كاندراج الانواع
تحت جنسها الا ان عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا
تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا
نقول لا نم ذلك فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة

فی ذاتها تحت شیء من المقولات ولا یقدح هذا فی حصر المقولات فی العشر

صرح به الشیخ فی قاطیغوریاس الشفا من ان المراد بانحصار الممکن فیها هو ان کل

ما له من الاشیاء حد نوعی فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات ولا یجب ان یکون

لکل شیء حد والا لزم التسلسل بل من الاشیاء ما یتصور بنفسها لا بحدها کالوجود

وکثیر من الوجدانیات فان قلت یلزم مما ذکرت نفی جوهریة النفس الانسانیة

فی حد ذاتها مع تجردها وقیامها بذاتها وهو مستبعد جدا بیان اللزوم ان الا

نسان مرکب من البدن الذی هو مادته ونفسه التی هی صورته فیکون صورته

التی هی نفسه خارجا عن حقیقة الجوهر وماهیته بالبیان المذکور قلت یمکن

ان یجاب عنه بان النفس الانسانیة لها اعتباران احدهما کونها صورة

ونفسا والاخر کونها ذاتا فی نفسها مع قطع النظر عن تدبیره وتصرفه

فی البدن ومناط الاعتبار الاول کونها موجودة لغیرها ومناط الاعتبار

الاخر کونها موجودة لنفسها وبعد تمهید ذلک نقول کون الشیء واقعا

بحسب اعتبار وجوده فی نفسه تحت مقولة لا یوجب کونه واقعا باعتبار

اخر ایضا تحت تلک المقولة بل ولا تحت شیء من المقولات اصلا فالنفس وان

کانت بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسیتها داخلة فی مقولة المضاف کما

مر لکن بحسب کونها جزء الجسم باعتبار صورة مقومة لوجوده باعتبار اخر

لا یجب ان یکون جوهرا کما فی سایر الصور المادیة علی ما سبق فکون النفس

جوهرا مجردا من حیث کونها مقومة لوجود الجسم مادة فاعلیها وعلی الجسم بالمعنی

الذی هو به مادة معا الجسم بالمعنی الذی هو به جنس غیر صحیح عندنا وان کان خلاف

المشهور وما علیه الجمهور فان کونها حقیقة شیء وکونها جزء حقیقة شیء اخر

ولا یجب الاتفاق بین الاعتبارین وبما ذکرنا ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد

الذی وقع لبعضهم فی حصول الترکیب الحقیقی بین المجرد والمادی بحیث یکون

مجموعهما امرا واحدا بالحقیقة وظهر وجه التفصی عما ذکره السید الشریف فی حواشی

حکمة العین بقوله اما ان الانسان ماهیة مرکبة من جزئین احدهما البدن المادی





والثانی النفس المجردة فلیس کذلک لان کلا منهما تحت جنس افراد النفس تحت الجوهر

المجرد والبدن تحت الجوهر المقادر فلا ترکیب منهما اصلا اذ قد بینا ان حال النفس

من جهة کونها صورة ومقومة غیر حالها من جهة ذاتها بذاتها ثم ان ههنا طریقة

اخری فی نفی جوهریة النفس وما فوقها من العقول بمعنی کون الجوهر جنسا

لها وهی انک لو نظرت حق النظر فیما بینه الشیخ الالهی صاحب کتاب التلویحات

وحکمة الاشراق من کون النفس وما فوقها حقیقة نورانیة باصطلاح حکمة

الاشراق وکونها انیة صرفة باصطلاح التلویحات والمال واحد اذ الظهور

والوجود مفهوم واحد وحقیقة واحدة وقد بین بالاصول الاشراقیة کون

النور والوجود حقیقة بسیطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بین افرادها

ومراتبها لیس بامر ذاتی ولا بامر عرضی بل الاختلاف بینهما انما هو بتجرد کمال بعضها

ونقص الاخر فی اصل الحقیقة النوریة الوجودیة لعلمت منه ان الذوات المجردة

النوریة غیر واقعة تحت مقولة وان کانت وجودا تها لا فی موضوع فعلیک

بهذه القاعدة فان لها نفعا عظیما ذهل عنه جمهور القوم ثم بمراجعة کتبه فی دفع

شکوک تستعرض لک فی تحقیقها فقد ثبت مما ذکرنا سابقا ولاحقا ان اصول

الجواهر وبسایطها او اسبابها لیس مما یکون مفهوم الجوهر جنسا لها فما یکون

فی مرتبة متاخرة فی الوجود کالهیولی والجسم الطبیعی یکون ابعد بحسب

ذاتها عن ان یکون جوهرا بالذات فان الهیولی معلولة للصورة والعلة

لو لم یکن اولی بالجوهریة من معلولها فلا اقل من ان یکون مساویة له فیها

والجسم الطبیعی معلول للصورة بتوسط الهیولی وایضا الجسم مرکب من الهیولی

والصورة والمرکب عین جمیع الاجزاء والمجموع لم یزد علی الجزئین الا بالاجتماع وهو عرض

فجوهریته لیست الا جوهریة الهیولی والصورة فلم یحصل هناک جوهریة

الثالثة غیر جوهریة الهیولی وجوهریة الصورة فاذا لم یکن جوهریتهما فی حد

ذاتیهما فکذلک لم یکن جوهریة الجسم فی حد ذاته فقد تبین وتحقق ما قررناه ان

مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر کما هو مقصود المقام ولا یظن احد ان هذا

منافٍ لما بيّنا في مباحث الصور النوعية من اثبات الجوهر بذاتها كما اشرنا
اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة بالمقولات فتسعة كما هو المشهور واربعة
عند صاحب كتاب البصائر الجوهر والكم والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ
الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر حجة لاثبات حصر المقولات في الخمس
وهي ان الماهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون غير جوهر اي
هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها او لا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان
تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل
دون القياس الى غيرها اما ان يوجب لذاته المساواة او التفاوت او التجزي
او لا يوجب فان اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي التحقيقة
متى واين والملك والوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم
في المكان لم يحصل له الا هيئة الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس
وجود الدبل وجود اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام
اما جنس او جزء جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فليست باجناس عالية
والفعل والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس
الاضافة مما استحقت المقولية واعترض عليه بعض الفضلاء للمعلم الاول والجمهور فاجاب
بان المقولات ليست ماخوذة عن المعلم الاول بل عن شخص فيثاغورثي يقال
له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشر والبرهان هو الذي يتبع الكم
والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم
انه اذا كانت هذه الاشياء هي الاجناس العالية فظاهر انه لا يكون لها حد اذ لا
جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التي تعم
التسعة هي من لوازم الاعراض لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتها
الى الموضوع فنسبتها الى موضوعاتها تابعة لماهياتها العرضية فما ذكر في
تعريف كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض الذي
يقبل المساواة واللامساواة اولا ان يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته

اذ المساواة اتحاد في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور الا ان يقال انكم قررتم ان
التجزي مع ما يقابله يقبله الكم لذاته لا نقول التجزي والانقسام بالفعل لا
يقبله الا المادة وان كان المقدار مهيئا له واما التجزي الذي هو بمعنى امكان ان
يتوهم فيه شيء غير شيء فهي انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا
منافاة فبقوله لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه
او المتعلق به وينقسم الكم بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه الممكنة
حد مشترك يتلاقى عنده والمراد بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة
فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الآخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط
وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح الى الجسم والآن بالنسبة الى الآن
والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد
الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع لانه ليس متساوي النسبة
للجزئين بل يختص باحدهما دون الآخر والآن لا يكون الا واصلا بخلاف الحدود
الباقية فانها تكون فاصلا ايضا والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات
المحدود والا لكانت اجزاء لا حدودا فيلزم التنصيف تثليثا والتثليث
تخميسا فالحدود يجب ان يكون اعراضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة
فيها كالعدد هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل في العدد اما باعتبار انواعه
او بمجرد فرض نوع آخر للكم المنفصل وان استحال وجوده في الخارج فضلا
عن وجوده عند بعضهم كما سيشير اليه وانما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات
امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت الى الثلاثة والاثنين كان الثالث
جزءا من الثلاثة وخارجا عن الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين
قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول نوع آخر من الكم المنفصل
فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد وغير القار وهو القول وربما
احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب
منع الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول نعم مع قطع النظر

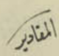
والفصل من انفعالات المادة الا ان يقبله غيرها او جهتها او جنبتها ان التجزي

الزمان ظ

قدم

ان يكون

عن الكمية فليست الكمية داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية
من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة لاتصافهما بالمساواة واللا
مساواة من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان يحركان الجسم الى الوسط
او عن الوسط وليسا في نفسهما بكمين فالمساواة والتفاوت في كفتي الميزان
يرجعان الى مقاومتهما في جذب العمود وشدة احدهما فيه فاذا اشتدت الجذب
لاحدى الكفتين لزيادة ثقله يسمى تفاوتا والكيفية لوازم الثقل والخفة
بحسب تحريكهما باعتبار زمان او مسافة حركة والى متصل وهو الذي يكون لاجزائه
المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوايل الكتاب تفصيل معاني المتصل
والغرض هيهنا ان ما اخذ فصلا للكم والمتصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكم
ليسا في الاعيان امرين زايدين على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكونا من مقولة
من المقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا قال صاحب المطارحات واقول
فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر
المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت مقولتين بالذات او الفصل من مقولة
الجنس بالعرض وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره عايد حين
زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرضي للاخر في ظرف التحليل
فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا والا فالكلام عايد ولزم
الدور او التسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين
فالحق ما ذكرناه قار الذات اي ذي وضع يثبت اجزاء مجتمعة في الوجود
مع تباينهما في الوضع والاشارة وهو المقدار كالخط الموسوم بانه طول فقط
مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة
يوجب نوعا اخر من الخط وكذا السطح الموسوم بانه طول وعرض فقط فان
المستوي نوع غير المقبب وكل من مراتب التقبيب يحصل به نوع اخر
من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة امتناع تبدلها ولو
بحسب العقل والثخن اي الجسم التعليمي الموسوم بانه طول وعرض وعمق وهو تمام



المقادير

المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل عليها والى
متصل غير قار الذات وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير
كما منفصلا بالعرض من حيث انه قد يقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام
قيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد
لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في
الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك
الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع اجزائه
فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات واقول هذا الجواب غير
مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما يغني في دفع هذه الشبهة واشباهها
~~في نفي غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما يغني في دفع هذه الشبهة~~
واشباهها في نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف هذه
اللفظة واخواتها من الكم والمضاف وغيرها فقد يطلق على نفس الكيفية
والكمية والاضافة على بساطتها وقد يطلق على المركب منها ومن موضوعها
والاولى مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون في اللفظ
اشتراك او تجوز والمراد هيهنا المعنى البسيط لان الجسم الابيض اذا
لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر والا لزم تقوم الجوهر بالعرض
فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيء واحد من مقولتين لانا نقول
لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الابيض
من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات وليس كل مركب يصير ذا ما
احدية لها وحدة طبيعية يستحق بنفسها ان يقع تحت مقولة كما ان الحجر
الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر
ولا ايضا واقع تحت شيء من الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد الاعتبار
وبما ذكرنا ظهر خطأ من ظن في كثير من الكيفيات انها من المضاف
كالعلم والقدرة وساير الصفات اللازمة للاضافة اذ ليس كل

ما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا من مقولة
المضاف لانه يعرض له المضاف فهو حينئذ لشيء لا يقتضي لذاته قسمة مقوله
خرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات
ولا نسبة خرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء
اللاقسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وينقسم بالاستقراء
الى كيفيات محسوسة وهي خمس بعدد الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم
والروايح والاصوات فمنها راسخة سواء كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل
او لم يكن كصفرة من بدت مرة في الكبد وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات
لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة
كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لا لما قيل انها في انفسها انفعالات
لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها لسرعة وجودها وعدمها شديد
الشبه بمقولة ان ينفعل ولا يسميا بها لكثرة الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل
والخفة من هذا القسم فان جسما واحدا قد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض
الحرارة وهو باق مع ماهيته وتشخصه في الحالين وايضا الجسم في حيزه
الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما يجتمع اجسام متباينة لكل واحد منها
وزن ويحصل للمجتمع وزن اقل او اكثر مما يستحق بنسبة الاجزاء والى كيفيات
نفسانية وهي التي تكون في نفس او في ذي نفس ومن فسرها بالمختصة
بذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام بالكمال والشيخ بالا يتعلق
بالاجسام وهي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة
وكالظن الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعالات متشاركتان
في الزوال وعدم الرسوخ كنظيريهما من الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ
ومفترقتان كالنظيرين في المحسوسية وعدمها وملكات ان كانت راسخة
كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم النحرير والحقد من الحقود وغير
ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات

وصفرة الزعفران م

يمكن اخذها على وجهين احدهما كونها استعدادات نحو الاشياء والآخر كونها
من الغايات التي يتوجه اليها فهي على الوجه الاول لاخذ العدم في مفهومها
يكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على الوجه الثاني
لتكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم ان الفرق بين
الحال والملكة باعراض لا بفصول ونسبة الحال الى الملكة كنسبة الصبي
الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة والقدرة في مفهوم الملكة ان علوم
المبادي اجل من ان يوصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة بعد
المفارقة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي في الامور
المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال وان كان وجوديا على قياس الكيميا
والدنانير المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم
لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل باقية
الا انه لما لم يتيسر في النشأة التعلقية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها
معا بل لا يحصل العلم الا حالا صارت الملكة هي الكمال ولهذا يسمونها
عقلا بالفعل ولما كان ملكة العلم اشرف من صورة صورة في هذا العالم
فكذا ملكة الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها
ولهذا قالت الصوفية مقام واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم
هو الملكة الثابتة على شيء من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس الا على المقامات
والملكات دون الافعال والحالات والى كيفيات استعدادية
وهي التي تختص بالاجسام لانها تهيء الجسم تهيؤا شديدا نحو الدفع والمقاومة
واللاانفعال فتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة او نحو القبول
والانفعال فتسمى وهنا طبيعيا كاللين والممراضية تبع المص الامام في عد
اللين والصلابة من الاستعدادات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور
فانه قال الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الحركة في سطحه وشكل
التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا والاولان الكونهما

وهي م

محسوسين بالبصر ليسا بلين فتعين الثالث الذى من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغمار وهو عدمى والشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهى ايضا ليست بصلابة لتحققها فى الهواء المحبوس فى الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من الكيفيات قبل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشىء اذ المصارعة لا تتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها عسرة الانعطاف والنقل وذلك عايد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة بالكميات وهى التى لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل والحق انهما من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات وكالمثلثية والمربعية للسطح والمخروطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان فى السطوح والاجسام حدودا وهى ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون الحدود شرايط واسبابا خارجية لعروض الشكل فليست الدايرة حاصلة فى الخط ولا الكرة فى السطح ولا المثلث ونحوه فى الخطوط وان لم يحصل الدايرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا يتم الكرة الا بتعقيب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق ان الدايرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا السطح وهكذا حكم ساير الاشكال السطحية والجسمية والزاوية ايضا كيفية حاصلة للمحدود لا المحدود اذ الحاصل فى الحدود ليس الا تقاربا او تضايقا او غيرهما مما هو من مقولة اخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية ونظايرهما من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذى اعتبر فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية انكار وجود الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى

الانكار

الانكار عرضيتها وطور اخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانها لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثانى فلان الجسم الاسود اذا ابيض فماهيته وشكله وضعه كما كانت لا يتبدل ولو كانت جواهر وجب ان ينعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما انعدم مع مفارقة الصورة النوعية واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد يتوافق فى الشكل ويتخالف فى اللون وساير الكيفيات المحسوسة وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشىء الواحد من جهة واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك اللمسى فقط وتارة بالادراك البصرى لا غير بل لزم كوننا اذا لمسنا الشكل ابصرنا لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالابصار وكذا يلزم فى غيره من الكيفيات انه اذا ادنى شىء من بعيد عرف انه حار او بارد او حلو او مر او يبس ومنها ان الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الاشكال لا يتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض واما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل اشكال مختلفة فى جسم واحد كالشمعة مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك وليكن هذا ضابطا عندك فى اثبات عرضية المقولات فكل مقولة تصح تبدلها او تبدل فرد منها على حقيقة او على فرد منها مع عدم تغير جواب ما هو فيها فهى لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال فاستوى الدايرة قد ثبت فى كتاب اقليدس بواسطة الدايرة ولاثبات الدايرة طرق كما اشرنا فى اوايل هذا الكتاب اقربها انه لا بد من وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة مشكلة لتناهى المقادير الجسمية فيجب ان يكون مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهى المبدء القريب كما علمت لاثار الجسم ومن الواحد

المبدء

فى القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا تحققت الكرة فعند قطعها يظهر
وجود الدايرة واذا ثبت وجود الدايرة يثبت ساير الاشكال والزاوية
موجودة فى المضلعات وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود المحاذاة واما
الاين فهو حال يحصل للشئ بسبب حصوله فى المكان سواء كان حقيقيا
ككون الشئ فى مكانه الخاص به او غير حقيقى ككون الشئ فى السماء او فى
السوق ومن الاين ما هو جنسى ككون الشئ فى المكان ومنه نوعى
كالكون فى الهواء او شخصى كالكون فى هذا المكان واما متى فهو حالة تحصل
للشئ بسبب حصوله فى الزمان او فى طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع فى ان
كالمماسة وتقاطع خط لخط وكونه حقيقيا وغير حقيقى وعاما وخاصا كما
سبق فى الاين قال شارح المقاصد الا ان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يتصف اشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر القول
بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك
مع وحدة الاخر فكما جاز اشتراك الجسمين فى زمان واحد مع تعدد المكان
فكذا يجوز اشتراكهما فى مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور
التى لها متى بالذات هى الحركات واجزاؤها وحدودها واما المتحركات
فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها فى
الزمان بالعرض واما الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون اخر واعلم ان
كون الشئ فى الزمان والمكان ليس ككون الشئ فى نفسه لان الشئ
يتحقق له كون اولا ثم يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود الشئ
فى نفسه قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشئ فى المكان نفس وجوده
فى الاعيان لكان كونه فى الزمان ايضا وجودا له فكان لشئ واحد وجودات
كثيرة قيل كون الشئ فى المكان لو كان نفس وجوده لزم ان يكون الوجود
جنسا لان هذا الكون جنس للاين وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس
بجنس وكذا الحكم فى متى اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس



متى ص

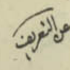
والزمان ص

الحصول فى المكان والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسرا بحالة او هيئة تحصل
للشئ بسبب حصوله فى المكان او الزمان او الكون كما فعله المص فلا وليس ايضا
كون الشئ فى المكان او الزمان ككون السواد فى الجسم لان العرض فى موضوعه
عين كونه فى نفسه وليس وجود الشئ فى مكانه عين وجوده فى نفسه والا
لبطل وجوده عند زواله عن مكان ثم اذا حصل فى مكان اخر صار المعدوم بعينه
معادا واما الاضافة فهى حالة نسبية متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم
كون الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم
فسروها بالنسبة المتكررة يعنى نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا فى مفهومها شيئا اخر اصلا وكذا
ما عرفها به بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اى الغير الذى
ماهيته معقولة بالقياس اليها ليخرج اللوازم البينة وساير الاعراض النسبية
واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعريف للتنبيه والا لكان دوريا لان
مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار فى التحصيل من قوله ان
المضاف هو الذى وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف
الذى اخذ فى التعريف غير المضاف المرسوم لان المرسوم حقيقى بسيط وما ذكر
فى الرسم مركب وهو اشهر من المضاف البسيط وفيه ما فيه والمضاف كغيره
من الاعراض علمت ان المركب منه فيه جزء من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر
فى نفسه تحقق الابوة وكالمساوى فانه فى نفسه كم تحقق ~~وكالحاوى فانه~~
~~فى نفسه كم تحقق~~ الاتفاق مع كم اخر وكذا المشابه فى باب الكيف لا كالمساواة
والمشابهة كما فى المطارحات فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة
اتفاقا فى الكمية والمشابهة اتفاقا فى الكيفية وسيجئ الفرق بين الاتفاق
فى الكمية او الكيفية وبين الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف
حقيقة ليست الا المقايسة بين الشيئين ومفهومه ليس الا امرا لحوقيا
فلا تحصل له وتنوعه ليس الا بغيرها وهذا يفهم على وجهين احدهما ان يكون لحوق

واخلا وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقي بل من المركب المشهوري اذ نسبة الفصل
الى الجنس ليس بهذه المثابة والثاني ان تؤخذ الاضافة مقرونا بها امرا خاصا عقليا
كالفصل ومطلق الاضافة معه يكون كعارض واحد للمحوق وهذا هو تنويع الاضافة
بخلاف اللون المطلق في اقترانه فصل السواد به فان ماهيته لما لم يكن ماهية
لحوقية وان كان وجوده كذلك فلا يحتاج في تنوعه بفصل الى الالتفات لحوق الموضوع
والى فصل لحوقي اذ له ماهية متقررة في نفسها فالمشابهة وان كانت موافقة
ما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط
وليس كل الكيف الموافق وكذا المساواة التي هي موافقة في الكمية نوع منه بخلاف
الكم المساوي فعلى ما قررنا لكلامهم لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات
بقوله انكم قلتم ان المشابهة والمساواة اتفقتا في موافقتهما وافترقتا في التخصيص
بالكيف والكم فالمشابهة والمساواة انما يكونان من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان
واما ان يكون فصلها الكيفية والكمية فالمفروض اضافة بسيطة ليس اضافة
بسيطة مع مقولة اخرى وكانت المشابهة والمساواة اضافة بسيطة على
ما اعترفتم ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان يكون
فصل الاضافة التي هو الموافقة اضافة الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكيفية
والكمية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع انتهى وذلك لان فصل
الاضافة امر عقلي من باب اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل من الجنس
في صدقه عليه بوجه وليست له ماهية متاصلة ولا يكون مندرجا ايضا
بالذات تحت شيء من المقولات لا المضاف ولا غيره على ما مر في تحقيق الفصول
البسيطة من انها خارجة عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بمتعلقه من الكيف
والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت
بين الجنس والفصل ليس الا بالتعين والابهام فمتعلقات الاضافة من الكم
والكيف ليست فصولا لها بل اسبابا وعلامات للفصول ومن المتعلق ما
يضيفها كابوة الرجل العادل ومنه ما يشخصها هو كالجوار زيد لعمرو ولا يكفي في تشخص

الاضافة تشخص الموضوع في نفسه كابن هذا الرجل لجواز صدقه على كثيرين
بل يحتاج الى تعيين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو واذ ربما
يحتاج الى تعين دار بهما مع تعينهما ثم ان المتضايفين قد يكونان متماثلين
قد يكون راسا براس كالاخوة وقد يكونان متخالفين كالابوة والبنوة فالاختلاف
محدود كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص
وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية
والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان
ارتسام الصورة في العالم شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما
في المتيامن والمتياسر وكما في العالم والمعلوم في العلوم الحضورية الا
شراقية التي يحصل بمجرد الاضافة النورية الظهورية فان الاتصاف بها
لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس
في الشفا يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة التي بالزيادة
والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي
بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما من القوة مثل القاهر والغالب والمانع
وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع
وما اشبه ذلك والتي بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس
على ان هذا الضبط تقريبه وتحديده هذه عبارته ويختص المضاف من بين
ساير الاعراض بالعروض لكل موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب
وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي وللمتى كالمقدم
وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال
كالاشد تسخنا وقد يقع فيها لكلها اضافة في اضافة فقد عرضت
الاضافة لنفسها ايضا واكثر صيغ التفضيل مدلوله من هذا القبيل و
يتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها في الابهام والتحصيل والعموم والخصوص
والتنوع والتشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد والوجود والعدم

مثلا الضعف المطلق بازاء النصف المطلق والعددي بازاء العددي وفي الاد بعد
بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء ولو بالاعتبار فالرجل الكثير
الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو اباء كثيرة من حيث الوصف
وان كان بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوه من حيث هو ابوه وان
كان موجودا في ذاته وباعتبارات اخر فان قيل المتقدم والمتاخر بالزمان
متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما يكون بين مفهوميهما
ومفهومي المتقدم والمتاخر يكونان معا في الذهن وانما الافتراق بين
الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن
وقد لا يوجد احدهما بدون الاخر كالعلة مع معلولها واما الملك ويسمى
الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به احاطة تامة او ناقصة
طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية ويقوله وينتقل
بانتقاله يخرج مقولة الاين ككون الانسان يعني به الحالة الحاصلة
له لاجل كونه متعمما ومتقمصا وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص
شيء لشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه فمنه طبيعي ككون القوى
للنفس وكك كون العالم للباري جل ذكره ومنه اعتباري خارجي ككون
الفرس لزيد وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح
قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفا لم يتفق
لي الى هذه الغاية فهمها ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتامل ذلك في
كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي
ان يحمل الشيء على الجسم لان الاشكال بهذه الحالة وهي من مقولة
الكيف واجاب عنه المحشي قدس سره بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء
ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المعتبر هو المجموع
من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد
بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لساير المقادير



عن التعريف وان اريد بالجسم مطلقا فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج
الوضع الثابت لباقي المقادير ولا مخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي
فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة
عنه والداخلة فيه وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري فان الوضع قد يتغير
لا بتغير النسب التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف ما اذا
انتكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق يتغير له الوضع بالنسبة
الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط
فبالاعتبارين ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه لا وضع له بناء على
اخذ مجموع النسبتين في التعريف واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع البتة
وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للانسان وقد لا
يكون بالطبع كانتكاسه وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار
اليه اشارة حسية واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بحسب تاثيره في
غيره تاثيرا غير قار الذات ما دام الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام
يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثره عن غيره تاثرا
غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة
التي بينهما من تجدد التاثير والتاثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار
ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل للشجر او كيف كالسخونة
الحاصلة للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك
وذهب الامام الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن
اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تاثير اخر ضرورة امتناع
كون التاثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وح يلزم
التسلسل المحال وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب
عنه شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداع
الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى

الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال
الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان
ينفعل حتى انه فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير
والتحرك اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناءها
على ان كلا من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان لكان اما تدريجي
الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على سبيل الابداع بل على
انه ان يفعل وان ينفعل فحصل هناك تاثير وتاثر آخرين على الوجه المذكور
وهكذا يعود الكلام في ايجاد ذينك الاخرين ويتسلسل فالجواب الحق
يستفاد من ملاحظة من اسلفناه في بيان صدور الحركة عن الطبيعة
او غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون
كل جزء منه بانضمامه الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة
كذلك علة لجزء من ذلك التغير اللاحق بفاعل الحركة على وجه الدور الغير
المستحيل وكذا الكلام في كل متغير يحصل من الثابت الذات وبهذا حكموا
بان الباري تعالى والعقول الفعالة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام
للزوم التغير فيه وانواع هذين الجنسين هي انواع الحركة بل هما نفس الحركة
كما ذكره شيخ الاشراق ضاعف الله قدره ينسب تارة الى الفاعل وتارة
الى القابل والامر في تحصيل عدد المقولات ليس مهما عظيما يحصل باهماله
خللا في القواعد الفلسفية واما امثال الوحدة والنقطة وفصول
الانواع البسيطة وساير الاعتباريات والسلوب كالشيئية والامكان
ونظايرها فعلمت ان عدم دخولها تحت المقولات لا يضر حصرها
ومن جملة احكام المقولات التي جرت عادتهم بذكرها قبولها التضاد
او لا قبولها له واما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير
يجتمع في موضع واحد فان منع احد كون الجسم موضوعا للخط بل الخط
في السطح والسطح في الجسم فيصير ابعد من التضاد لان من شرط



المتضادين امكان تعاقبهما على موضوع واحد وايضا من شرطهما عدم قيام
احدهما بالاخر والعدد يعرض المقادير والزمان فلا تضاد بين المتصل
والمنفصل واما الاتصال والانفصال فلما كانا من الفصول المنوعة لامر مبهم
المحصل لذاتهما فلا يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية
وقد علمت ايضا ان الفصول ليست من انواع الجنس فالتضاد لو فرض بينهما
لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا ان من شرط المتضادين وقوعهما تحت
جنس واحد وغير القار من المتصلات لا يضاد القارة لاختلاف الموضوع
ومن شرط التضاد اتحاده كما مر وانواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية
البعد المشروط فيه بينها ولوجود الاقل في الاكثر والعدد يتقوم بالوحدة
فلم يكن ضدا لها واما الاستقامة والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية
في العدد والاصغرية والاكبرية في قسميه فالاوليان من الفصول المنوعة
والثانيتان احدهما من الكيفيات في الكميات والثانية عدمية ومع هذا
موضوعهما واحد والاخيرتان من مقولة المضاف والمتضادان وان عرض
لهما اضافة التضاد ذاتاهما يجب ان يعقل كل منهما لا باضافة وانه لم يتحقق
بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم واحد حين
التخلخل والنمو واما الكيف ففي الكل وقوع المضادة في بعض اجناسه
كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها
وكالنفسانيات من العلم والجهل الذي هو نوع الاعتقاد والجبن
والتهور وكالاستعداديات من المصحاحية والممراضية دون بعض
آخر من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع
او لعدم غاية التخالف واما الاين ففيه تضاد فان الكون عند المحيط
في غاية البعد من الكون عند المركز ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع
الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق غاية البعد فيها واما الاضافة
فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات فقد يقع

فيهما المضادة ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيهما
تضاد وهو ظاهر واما الوضع فالانسان القائم الذى راسه الى المحيط ورجله
الى المركز اذا انتكس بحيث يكون راسه الى المركز ورجله الى السماء
كانت الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف وقد تعاقبتا على موضوع
واحد فهما ضدان وعلى هذا القياس الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال
فقد اثبت فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود وكاسوداد الابيض
وابيضاض الاسود والمتضادان فى كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد
موضوعيهما اذ قد يفعل وينفعل اشياء متضادة فعلا واحدا او انفعالا
واحدا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين
متضادين وذلك كشئ واحد يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو تارة ويسفل
اخرى ولا ايضا يكون تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل او الانفعال لانه قد يوجد
فعلان او انفعالان متضادان فى كيفيات او كميات بعينها بل التضاد فى كل
منهما يقع باعتبار تخالف السلوب والجهات كالانتقال من الشديد الى الضعيف
تارة وبالعكس اخرى ومن احكام المقولات قبول بعض منها الاشتداد والتضعف
ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة فى نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو
فاسد فان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع
الحقيقى للحركة فى السواد نفس السواد بان يكون ذات السواد الضعيف
باقية وقد انضم اليها شئ اخر فان الذى انضم ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد
فى سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذى انضم اليه سوادا اخر
فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما فى الحقيقة او المحل او الزمان وهو
محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا
الحال ان انتفيا وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان
اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول
عن الموضوع وحصول سواد اخر اشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه



فى الحالين وعليه القياس فى التضعف اقول فاذا تحقق ما ذكرناه فظهر
ان الاشتداد كما يوجد فى الكيف كذلك يوجد فى الكم ايضا والفرق بينهما
لا يكون معنويا بل لغويا او عرفيا لان الحركة فى الكم المنفصل غير متصورة
لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار اذا فرض فيه زيادة
شئ اخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار اخر فالشخص الواحد
من الكميات لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار
الاخر كلام صحيح لكن يجرى مثله فى الكيف ايضا كما علمت ولا دخل له فى بيان
الفرق بين الكم والكيف فى وقوع التكمل والتنقص فى احدهما وعدم
وقوعهما فى الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة فى الكمال او
النقص بحسب مقولة من المقولات ولا شك انهما كما يتحققان فى الكيف
يتحققان فى الكم وكذا اكثر ما ذكروه فى بيان الفرق بين الاشد
والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات او الا
صطلاحات كقولهم لا يقال فى الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك
ولا ان هذا العدد اشد عددية من ذلك على انه يقال فى العرفيات
هذا اطول وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه لان الطول نفس
الخط والكثرة نفس العدد او يحصل بسببه بين هاتين المقولتين
فرق معنوى ولكنه غير مؤثر فى وقوع الكمال والنقص فى احدهما
وعدمه فى الاخرى كقولهم ان فى الزائد والناقص يمكن ان يشار
الى مثل حاصل وقدر زائد والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك
وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر بين طرفين بخلاف
الزائد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين وكقولهم
ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط
الطويل لا يخالف نوعه نوع الخط القصير لا يقال لو قبلت الكمية
الاشدية والاضعفية لكان فى الكميات تضاد وقد بين انه لا تضاد

بنهالانا نقول لانم ذلك لانه ليس بيّنا ولا مبرهنا عليه والمتبع هو البرهان
ومن المقولات التى يقبل الاشتداد والتضعف مقولة الاين اذ قد يكون
شيء فوقية من شيء وليس ان اينا واحد بعينه يصير اشد فوقية بعد
ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الاشد كما عرفت
فى الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا يقع الاشتداد ومقابله كالاشد
~~الشدة والضعف~~ انتصابا وانحناء واعلم ان مقولتى ان يفعل وان
ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين
الحجر الحار والاسوداد الذى هو الحركة الى السواد منه ما هو اسرع وصولا
الى السواد الذى هو الغاية فى ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد
اخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لانه حركة وقد مر فى بحث
الحركة ان هاتين المقولتين لا يقبلان الحركة فلا يقبلان الاشتداد
والتضعف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف او الكم وغيرهما قد تزداد
شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا فيكون سلوكا من
انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج اقول ويمكن دفعه بان
هذا السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا وانتقالا متصلا لكنه
بحسب الواقع سلوكات متعددة فى كل سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة
باقية مستمرة فى بعض من الزمان الذى يقع الكل فيه فالانتقال من السرعة
الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا وان كان اصل السلوك
تدريجيا الفن الثانى فى العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من فن تقاسيم
الوجود المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع فى الفن الثانى الذى وضعه
لاحوال المفارقات المسماة بالربوبيات وهى اجل ما فى العلوم
الالهية كما ان مباحث النفس اشرف ما فى الطبيعيات فصل فى اثبات
الواجب لذاته وهو الذى اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم
للعدم لانه كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين القائلين



يكونها

بكونها امورا حقيقية زائدة على المهيات فى الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف
لانا نقول الوجود الممكن متقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث
هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا فى الخارج غير قابل
للعدم بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكور
فى كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه ان نقول انه لم يكن فى الوجود موجود
واجب لذاته يلزم منه الخ واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو عدم
الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات
باسرها جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها
الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فيحتاج الى علة موجودة خارجة
عن تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا
جزؤها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر فى الجملة مؤثر
فى كل واحد من اجزائه والا لم يكن هى بانفراده علة للجملة بل هو مع علة البعض
الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم
تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطر والعلم به بديهى ولهم ابحاث لا قول انا
لا نم ان للمجموع وجودا اخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود لا بد له
من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة واحدة
بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك
الحيثية وعشريته انما هى بالقياس الى غيرها اعنى الواحد فاذا لم يكن
للمجموع وجود حقيقى بل اعتبارى لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا
اندفع اشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه فى المجموع المركب من الواجب
والعقل الاول حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك فى العلة التامة
حيث قالوا ان العلة فى ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فنختار انها
عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على المجموع
لان حكم الكل المجموعى قد يخالف حكم الكل الافرادى وان اريد بها الفاعل

المستقل في التاثير فهو جزؤه اعنى الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب
اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها الى العلة التامة
والناقصة فالتزام كون احد القسمين عين المع كالتزام ان ما يتوقف عليه الشيء
لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرائط
التاثير الذى لا يتوقف تاثيره على انضمام امر اخر سواء كان ذلك الامر الاخر
مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذى لا يحتاج فى فاعليته
الى امر غير مستند اليه بل ما يتوقف عليه تاثيره فى شيء اما نفس ذاته او شيء
يكون مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة فان اريد بكون الواجب مستقلا
فى فاعليته للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول
فهو غير صحيح الا بالقياس الى المع الاول دون الثانى لحاجتهما الى الواجب
وغيره وان اريد به المعنى الثانى فهو م لكن لا يكفى بصرافه وحدته فى ايجاد ذلك
المجموع من دون انضمام الجزء الاخر اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التى
هى عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يؤخذ مجملا
وقد يؤخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل
المجموع وبالاعتبار الثانى كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذلك وقد يختلفان
فى الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم فاذا
تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله اذا اخذ الامعا
بل متعدد اذ هو علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثانى فانه ايضا لا يمكن
يحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا انه
واجب بل اثنان احدهما واجب بذاته والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ
التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات
بان يلتفت النفس الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى
وليس بين المجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل فى احدهما
شيء لا يدخل فى الاخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا الى العلة دون

الحكم

دون الاخر وبالاختلاف بينهما انما هو فى الاحكام الخارجية والتفاوت فى المثال
المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل انما بحسب الكل المجموعى والكل الافرادى
اذا كان المحمول فى القضيتين امرا واحدا والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول
وان فرض الاختلاف راجعا الى المحمول وان فرض الاتفاق فى الموضوع فان
الكل المجموعى سواء اخذ مجملا او مفصلا يسعهم الدار على وجه البدلية
ولا يسعهم مجتمعين فالحق فى المقام ان بعض المركبات التى ليس لها
جزء صورى ووحدة طبيعية وجودا انها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى
علة موجودة فى نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا
ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج
فيها الى علة البحث الثانى سلمنا ان الموجودات باسرها موجود محتاج الى
العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزؤها ومنشأ ذلك عدم
كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك انه اذا توقف آ على ب وب على ج وج
على آ كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة الى غير النهاية كان
المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو ما فوق آ الى غير النهاية علة له فيجوز
فى سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة
الجملة جزؤها وهو مجموع الاجزاء التى كل واحد منها معروض للعلية و
المعلولية بحيث لا يخرج منها الا آ المع البحث فلا بد فى الدليل المذكور من
الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب
ان يقرر كلام المص بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن فى الوجود موجود واجب
بالذات لكانت الموجودات باسرها سواء كانت غير متناهية بان
يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جائز العدم لذاته فيجوز
انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون
شيء منها مستندا الى سبب وذلك مح لان سبب الممكن ما لم يجب به وجوده
ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا يحد وجود الممكنات متناهية او غير متناهية

يحتاج الى علة خارجة عنها لا يق ان اردت بجواز العدم فى الممكن امكانه
الذاتى فهو لا ينافى وجوبه بالغير ووجوده وان اردت به جواز العدم فى
نفس الامر فهو غير م لان واحدا من الممكنات المتسلسلة فرضا وجب
وجوده بعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثانى قوله كل منها
وجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب
سواء كانت متناهية او غير متناهية فهو ما لا يحصل بها وجوب المع لجواز
انتفائه مع انتفائها وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم يحصل امتناع
انحاء عدم المع جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدمه فى
ضمن عدم الكل وهذا طور من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول الواجب بالذات
فى سلسلة الاستناد ومن الاستدلالات التى لا تبتنى على ابطال التسل
فى هذا المطلب ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات
منحصرة فى الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير
على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد
ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض
عليه بان لزوم الدور مم والبيان غير تام وانما يلزم مما ذكر اذ تحقق الدور
لو توقف موجود معين على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق
ايجاد شيء موقوف على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف
على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسل لا الدور واجاب عن ذلك
بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية باعتبارها لا بحسب
يتاخر وجوده من حيث مهيته عن وجود المعروض المنعوت يتاخر ذاتا
لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذا طبيعة الوجود الامكانى
من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر
عنها كذلك لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات
فى شيء من الطرفين فالاحتياج داير والدور لازم بين الطبيعتين هذا

كل م

خلاصة

خلاصة ما افاده ادام الله علوه ومجده اقول ولى فيه شك وهو ان احكام
الوحدة العددية قد لا يثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان
بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية
بخلاف اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا بهما فللقائل ان يقول الاحتياج
الداير بين الطبيعتين فى صورة التسل بان يكون كل واحد من افراد احدهما
من حيث مهيته مفتقرا الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس غير مستنكر
كقول الصوفى اذا تغيبت بدا وان بدا غيبنى ونظير هذا البحث ما ذكره
محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى مصارع الحكماء رادا عليهم فى قدم العالم
وهو قوله اعلم ان الدور فى النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب
والشجر انما ينقطع اذا عينت الابتداء من احد الطرفين والا التوقف وجود كل
منهما على وجود الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدى
الى انه لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدو فى
الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسى فى مصارع المصارع
فى الجواب احسنت يا علامة العلماء فيما يسال عنه العوام والصبيان
فانه ليس بدور الا فى اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج فى
وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدى الى انه لا يحصلا بل يكون تسلسلا
والتسلسل ان استحال وجب ان يكون له مبدء وههنا اشتبه الدور بالتسلسل
على المصارع وليت شعرى ما هذه الاولوية فى جعل الشخص مبدا دون
النطفة ان لم يكن يقرا فى كتب الالهية خلق ادم عم واذا كان المبدء
بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس اولا عقلا كاملين والاشجار اولا
مثمرة كاملة ثم ردوا الى النطفة والحبوب انتهى ثم اقول يمكن دفع
ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد
من افراد الوجود الى شيء من الايجاد لزم احتياج جميع الموجودات
اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذا اذا ثبت احتياج

قدس سره القدوسى م

كل واحد من احاد الايجاد على شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات
اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه
اى يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنهما شيء مفتقرا الى فرد ما
من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل المصنف
قدس سره في هذا المسلك وهو قوله ليس للوجود المطلق من حيث هو
موجود مبدا والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب
بالذات كما لا يخفى بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عايد فيه ايضا
كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء
الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير اخذهم فى
الاستدلال امكان ما سواه او الحدوث فى الاجسام كما هو مسلك
المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار اليهما فى القران
بقوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا
عليه وهى التى اشير اليها فى قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد وهم طايفة طريقتهم الاستدلال على ذات البارى تعالى بملاحظة مفهوم
الوجود وانه يقتضى فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
الذاتى على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا
بعد واحد من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام
الفلكية والبسايط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان
كل ذلك بلا ملاحظة الخلق فى شيء من المراتب حتى انهم لو لم يشاهدوا
وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم فى حق الله تعالى
وصفاته وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذى هم عليه ولا شك ان
طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث
الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغير على

صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى هاتين المرتبتين من مراتب الانظار
بعين الاعتبار فانهما متعاكستان متقابلتان فالحكيم المتاله يصعد من المعقول
الى المحسوس والمتكلم الباحث يصعد من المحسوس الى المعقول وما تدرى
نفس باى ارض تموت فصل فى ان وجود الواجب نفس حقيقته
بمعنى انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية
بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هى الحيوان الناطق ووجودا
هو كونه فى الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زايدا على
حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه ولكنه
بطل كما سيجيء ولو كان زايدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا
لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير
وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون وجود الواجب ممكنا
لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد من مؤثر وذلك المؤثر
ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم ان يكون موجودة قبل
الوجود لان العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لا
متناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا
فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان ذلك المؤثر غير تلك
الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا فى الوجود الى الغير وهذا
اى الاحتياج على الواجب تعالى مح وقد نوقش فى هذا الدليل بان اللازم من
زيادة الوجود على ذات الواجب تعالى كونه الوجود مفتقرا الى شيء ولا
يلزم منه جواز الانفكاك فى نفس الامر او امكانه فيه كما زعمه بعضهم
بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذاك اذ يجوز ان يكون
العلة المقتضية للوجود هى الماهية من حيث هى هى كما انها القابلة
له ايض فيتقدم بالماهية لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة
عليها لا بالوجود وكان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بالوجود هكذا وكان

مهيتة الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري هذا حاصل
ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع
تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه
كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة
لوجود او موجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم
يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدء الوجود ومفيدا له بخلاف
القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر
فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم
اجتماع المتنافيين فاذن هي المهية من حيث هي هي واما الذاتيات
بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا
بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب
المهية فقط لا كالجسم مع البياض اقول الكلام هذا التحرير يحتاج الى مزيد تتميم
وتقرير لانه كان واجبا عليه ان يدفع النقض او المعارضة بالمهية القابلة
للوجود وكل قابل للشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له فيجب تقدمها
بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه فما اجاب به عن هذا
كان جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل
والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير جار في الوجود ولوازم المهية فان خلو
المهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات
من حيث هي هي فالاولى ان يقال ان كون القابل مطلقا مما يجب تقدمه بالوجود
على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة القابلة وقد مر
ايضا في مبحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها
فكذلك المهية القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود
لانها لا تتجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء ملاحظة العقل بان يحلل
العقل الموجود الى مهية ووجود ويصفها به لا بان يكون في تلك

قدس سره

الملاحظة

الملاحظة منفكة عن الوجود فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
نحو وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان ياخذها وحدها اي من غير
ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس
باعتبار لعدمه فاتصاف المهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي
ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان للجسم من حيث هو هو مرتبة
في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله
فيصح اتصافه بواحد منهما بخلاف المهية بالقياس الى وجودها اذ ليس
لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل المهية
ووجودها امر واحد في الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس
لها وجود منفرد ولوجودها وجود آخر وقد انضما فحصل بينهما شيء من النسب
المذكورة فقابلية المهية للوجود انما يتصور على ما صورناه واما فاعليته
له فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا نحو من انحاء
وجود المهية في نفس الامر فكيف يتصف المهية في هذا النحو من الملا
حظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع رعاية قاعدة الفرعية
في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية المهية
وتجريدها عن جميع انحاء الوجود حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها
نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود
وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة هذا غاية ما يفهم من عباراتهم في هذا
الموضع ولبعض الفقراء بفضل الله ورحمته مندوحة عن هذا البحث
حيث حقق وقرر في كتبه ان لوجودات الممكنات مراتب متفاوتة
بحسب التقدم والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين
تلك المهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والمهية متحدة معه نحوا من
الاتحاد وجميع الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي القائم
بذاته ولا وجود للمهيات اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها اعتبارات

كلية يعتبرها العقل ويصف الوجودات بها فلكل مرتبة من الوجودات
نعوت كلية حذبة او رسمية مسماة بالمهيات والعوارض بلا وصول اثر الجعل
من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية والموحدون
وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه
فى بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا لا يحتاج الى ما تجشموه
حيث تقرر ان الوجود فى الممكن نفس ثبوت المهية لا ثبوت شئ للمهية
فليس هناك ثبوت شئ لشئ حتى يجرى فيه قاعدة الفرعية نص عليه
الشيخ فى التعليقات حيث قال فالوجود الذى للجسم هو موجودية الجسم
لا كحال البياض والجسم فى كونه ابيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض والجسم
انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين فى هذه العبارة وامثالها من كلام الشيخ
وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق
له فى الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شئ هى نحو وجوده الخاص به
وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين المهية والوجود
من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذى
بين المهية وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف
البسائط بالذاتيات والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة
تريهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينقلون
عنها الى الاستلزام قائلين ان قاعدة الاستلزام لا يجرى فى اتصاف المهية
بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا فى اتصافها باللوازم المطلقة التى
لا تقدم للمهية عليها بالوجود بل بنحو اخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات
والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما فى الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل
دون الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين او عقليتين
ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذى
فصله الذهن وجوده من مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا لصرشى

الفرعية ظ

منها موجودا فالكلى له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها الا
لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلى بقى
الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود
فهى اذا اخذت كلية امكن وجود جزئى اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود
للمهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا خلف
غاية ما فى الباب انه يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا فى نفسه
وهذا محال فاذن ان كان فى الوجود واجبا فليس له مهية وراء الوجود
بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذى
لا يشوبه شئ من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره والايراد عليه
بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومفروض له بكون
ذلك المفروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية
لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب الوجود
مندفع بان كلامه مبنى على ان تشخص الشئ فى الحقيقة نحو وجوده الخاص
كما صرح به المعلم الثانى ومساوقاته فكل ما يفصله الذهن الى معروض
وعارض هو الوجود لكان فى مرتبة ذاته كليا لا محة وكل ما له مهية كلية فنفس
تصورها لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجى
فحاصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات
فالواجب لو كان ذا مهية فجزئيات تلك المهية لا يجوز ان يكون جميعها
ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان
المعدوم واجبا او لوقع الكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع
ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هذا خلف فاذن كان فى الوجود واجب بالذات
فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما اشنع ما اورده
عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير
المتناهية ممنوع لم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية

لا يمكن ان يتعدى عنهما في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم
عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم بهذا المعنى ممنوع ولو سلم انه غير متناه
بالمعنى الآخر فغايته ما لزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان
يمنع بطلان هذا قائلا ان لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية
موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بيّن ولا مبيّن فانا نجيب عما
ذكره اولا بان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي
ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب
الخارجة عن نفس المهية لا تأبى عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية
وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات
عدديا كان او لا يقتضيا مرتبا ومتكافيا حتى قيل ان بطلانه منظور فيه
بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات
وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم
المهيات فاذا وجب فرد من مهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها
واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد
المفروضة لم تكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا
الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته
هذا ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود لزم
كونه خلوا عن المواد الثلث وهو محال اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو
قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زائدا
على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل
مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث
هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع الامكان على بعض
الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع
الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة

دلائل بطلان التسلسل



امكانية

امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له مهية
زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا
عرضا لقيام العرض بغيره فلا يكون له مهية غير الوجود وقد مثّل بعض
سادات العلماء مراتب الموجودات في الموجودية بحسب احتمال العقل في
اول الامر بمراتب المضيء في كونه مضيئا فان من الموجودات ما له ذات
ووجود وموجد ويسمى موجودا بالغير كالمهيات الممكنة عند المعتزلة
والمشائين ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات
او الواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك فالتصور والمتصوَّر ممكن
هنالك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضاها بحيث يستحيل انفكاكه
بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره
فالتصور ممكن لكن المتصور مستحيل ومنها ما له ذات هي عين وجوده فلا
يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود عند
الحكماء ولا يزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة
وعليك بالفرق بينها بحسب العلو والدنو ومراتب المضيء اذ منه مضيء بالغير
كوجه الارض والقمر المستفيض بمقابلته ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء
هو غيره ومقتضى له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه
ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان متجوهرا
قائما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الظهور لا ما يقوم به الضوء كما يفهم
اهل اللغة الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من المجازي والحقيقي ففي
الاول مضيء وضوء ومفيض له وفي الثاني الثانيان وفي الثالث الثالث
ولا شك ان اعلى مراتب الموجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود
عز مجده وما قال بعض الموحدين من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس
حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء
من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل فيه انه طور وراء طور العقل اقول ان

كلاهما

كذلك

لاعلم من الفقراء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار العقل وقد اثبته واقام
البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله واسع عليم فصل في ان وجوب الوجود وتعينه نفس
ذاته ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده نفس حقيقته
المقدسة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدري
نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زايدا على حقيقته
لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضا لذاته فكان معلولا
لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر سببا منفصلا والا لكان للواجب
علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هف فلو احتاج الى مؤثر لكان هو الذات
لا غير والعلة ما لم يجب وجودها استحال ان توجد المع لان وجوب وجود
العلة سبب لوجوب وجود المع وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب
هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن
لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا مح بالبديهة والكلام
فيه كالكلام في عينية الوجود سؤالا وجوابا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني
فلان تعينه لو كان زايدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية
متخصصة بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر يزيد على حقيقته
سواء كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل والشمس
مثلا لكان معلولا لذاته لما بيان الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة ما لم
تكن معينة لا توجد المع لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين
بل عينه ولا يرد النقض بالصورة الجسمية في كونها من حيث نوعيتها
وابهامها علة للهيولى المتشخصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون الشرائط
والمعينات وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما لا
واعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا
بامر زايد كما علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل

اوفصول لان الجنس امر مبهم في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص
بنفسه والتقرير الجامع في القبيلين ان النوع لا يحتاج الى المشخص
في قوام حقيقته وتقرر مهيته بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك
الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما
ان المشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له في تقرير المهية بل كل منهما
لابهامه وكونه بالقوة يحتاج في تحصله ووجوده الى امر مخصص
لذاته ومقوم لوجوده وبالجملة مهية له نحو من انحاء الوجود وهذا
انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود والا لكان المقسم مقوما والخارج
داخلا ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود ليست له مهية الا صرف
الوجود فكل ما فرض مقوما لوجوده كالفصل والشخص يكون مقوما
لسنخ حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا
للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة لكان الفصل مفيد المعنى الجنسي وكذا
لو كان حقيقته متشخصا بتشخص زايد على ذاته لكان المعنى النوعي
محتاجا في معناه الى الشخص وكلاهما بطل كما علمت فثبت ان الواجب
تعـ هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا
يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته
منفصل بنفسه عن ساير الموجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقلي
بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
واذ لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما حقق في
الميزان متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به
اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجهل واستدلالا عليه بآثاره ولوازمه
وح لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته ومهيته فليس شيء
غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني
بذي السبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في

شهيد م

فى الصحيفة الالهية قل اى شئ اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه باوثق
القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضى واجبا بالذات
كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا وان لم يكن الحجة برهانا محضا بل كان
قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة
فى قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فصل فى توحيد واجب الوجود
بمعنى نفى الشريك عنه فى مفهوم وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه
منحصر فى شخصه على ما توهم لفساده كما علمت ومجرد كونه تعالى متشخصا
بنفس ذاته لا يكفى فى استحالة الشريك له فى بادى النظر كما زعمه بعض
الشارحين حيث قال ان ما بينا ان التعين نفس حقيقته يكفى فى اثبات
توحيده فان التعين اذا كان نفس المهية كان نوع تلك المهية منحصرا
فى شخصه بالضرورة انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة
واجب الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة
البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لكانا
مشتركين فى وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور
والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون
تمام الحقيقة بل جزؤها لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة
لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا
عن حقيقة احدهما وهو اى خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب
بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود
لذاته قبلة بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب
الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود
لان تلك الحقيقة تعين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين
واجبى الوجود فى وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما
اثر صفة الوجوب فلا منافات بين اشتراكهما فى وجوب الوجود

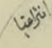
وتمايزهما

بما هو واجب الوجود م

وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين
حقيقة الواجب هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشا
انتزاعه من دون انضمام امر اخر ومن غير ملاحظة حيثية اخرى غير ذاته
اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك قياس ساير
صفاته وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء
الصورى للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشئ هو المتصل
كالمادة له فكذلك قد تعقل واجب الوجود وقد تعقل ذلك شيئا الشئ
واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه فى الاول حقيقة الموضوع
وذاته فقط وفى الثانى مع حيثية اخرى هى صفة قائمة بالموضوع حقيقة
الموضوع وذاته او انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود
بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففى
اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها
بحيث ينتزع منه هذا الامر فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت
واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب الوجود بذاته
فهو نفس واجب الوجود بذاته وقس عليه ساير صفاته تعالى الحقيقية
الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما ولا سبيل الى الثانى لان كل واحد
منهما يكون مركبا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج
الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل واحد من الواجبين او احدهما
ممكنا لذاته هف فلئن قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا
لا مقوما حتى يلزم التركيب فجوابه ان ذلك يوجب ان يكون التعين
عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة
على هذا المطلب الذى هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم
جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القايم
بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتى والوجود المتاكد وان ما يعرض الوجوب

او الوجود فهو فی حد نفسه ممکن و وجوبه کوجوده یستفاد من الغیر فلا
یکون واجبا و هذه المقدمة مما ینساق الیها البرهان و یصرح بها فی کتب
اهل العلم والعرفان و قد اسلفنا القول فیها و بها یندفع ما انتشوشت
به طبایع الاکثرین و تبلدت منه اذهانهم و ضلت مما ینسب الی کمونه
و هو الذی سماه بعضهم بافتخار الشیاطین لا بد انه هذه الشبهة العویصة
الدفع والعقدة العسیرة الحل و هی انه لم لا یجوز ان یکون هناک هویتان
بسیطتان مجهولتا الکنه مختلفتان بتمام المهیة یکون کل منهما واجبا لذاته
و یکون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا علیهما قولا عرضیا و ذلک لانا
نجیب عن هذه الشبهة بانه مفهوم واجب الوجود لا یخ اما ان یکون انتزاعه
عن نفس ذات کل منهما من دون اعتبار حیثیة خارجة عن نفس الذات
ایة حیثیة کانت او مع اعتبار تلک الحیثیة و کلا الشقین مح اما الثانی
فلما مر من ان کل ما لم یکن ذاته مجرد حیثیة انتزاع الوجوب فهو ممکن فی ذاته
و اما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات مع
قطع النظر عن ایة حیثیة کان لا یمکن ان یکون حقایق متخالفة متباینة
بالذات غیر مشترکة فی ذاتی اصلا و ظنی ان کل سلیم الفطرة یحکم بان
الامور المتخالفة من حیث کونها متخالفة بلا حیثیة جامعة لا یکون مصداقا
لحکم واحد و محکیا عنها نعم یجوز ذلک اذا کانت تلک الامور متماثلة من جهة
کونها متماثلة کالحکم علی زید و عمرو بالانسانیة من جهة اشتراکهما فی تمام
المهیة لا من حیث اختلافهما بالعوارض المشخصة او کانت مشترکة فی
ذاتی من جهة کونها کلا کالحکم علی الانسان والفرس بالحیوانیة من جهة
اشتمالها علی تلک الحقیقة الجنسیة او فی عرضی کالحکم علی الثلج والعاج بالا
بیضیة من جهة اتصافهما بالبیاض او کانت تلک الامور المتباینة متفقة
فی انتسابها الی شیء واحد کالحکم علی مقولات الممکنات بالوجود من حیث
انتسابها الی الوجود الحق جل مجده عند من یجعل وجود الممکنات امرا عقلیا

انتزاعیا



ابن م

انتزاعیا او کانت متفقة فی امر سلبی کالحکم علیها بالامکان لسلب ضرورة
الوجود عن الجمیع لذواتها و اما ما سوی اشباه تلک الوجوه المذکورة
فلا یتصور فیها الا ضرورة بل نقول لو نظرنا الی نفس مفهوم الوجود المصدری
المعلوم بوجه من الوجوه بدیهة ادانا النظر والبحث الی ان حقیقته
و ما ینتزع هو منه امر قایم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذی
لا یشوبه عموم و لا خصوص و لا تعدد اذ کل ما وجوده هذا الوجود لا یمکن
ان یکون بینه و بین شیء آخر له ایضا هذا الوجود فرضا مباینة اصلا و لا تغایر
فلا یکون اثنان بل یکون هناک ذات واحدة و وجود واحد کما اشار الیه
صاحب التلویحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذی لا اتم منه کلما
فرضته ثانیا فاذا نظرت فهو هو اذ لا میز فی صرف شیء فوجوب وجوده
الذی هو ذاته دل علی علو وحدته کما فی التنزیل شهد الله انه لا اله الا هو و علی
موجودیة الممکنات کما فی قوله تعالی او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید
اقول و لنا بتاییده تعالی و ملکوته برهان عرشی علی توحید الواجب تعالی
یتکفل لدفع الاحتمال المذکور یستدعی بیانه تمهید مقدمة و هی ان حقیقة
الواجب تعالی لما کانت فی ذاته مصداقا للواجبیة و مطابقا للحکم علیه
بالموجودیة بلا جهة اخری غیر ذاته و الا لزم فی احتیاجه فی کونه واجبا
و موجودا الی غیره کما مر من البیان و لیست للواجب تعالی جهة اخری فی ذاته
لا یکون بحسب تلک الجهة واجبا و موجودا و الا لزم الترکیب فی ذاته
من هاتین الجهتین ابتداء او بالاخرة و قد ثبت بساطته تعالی من جمیع الوجوه
فح نقول ینبغی ان یکون واجب الوجود بذاته موجودا و واجبا لجمیع الحیثیات
الصحیحة و علی جمیع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر و الا لم یکن حقیقته
من حیث هی هی بتمامها مصداق حمل الوجود و الوجوب اذ لو فرض کونه
فاقد المرتبة من مراتب الوجود و وجه من وجوه التحصل او عادما لکمال
من کمالات الوجود بما هو موجود فلم یکن ذاته من هذه الحیثیة مصداقا

للوجود فيتحقق ح في ذاته جهة امكانية او امتناعية مخالفة جهة الفعلية
والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع
فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب
الوجود من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما سيجيء في الفصل الثاني لهذا الفصل
فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا
لذات الواجب تعم وفي غيره يكون مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب
بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم
معلولية احدهما للاخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما حقق في موضعه
فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل
منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للاخر ولا منبعثا
ومترشحا عنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشاءة كمالية وفاقدا لمرتبة
وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته
ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا
لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة
ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط التحصل جامعا لجميع النشآت
الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود فلا مكافئ له
تعم في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع
كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين
لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية لكنه عند من
ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين فصل في ان الواجب
الوجود لذاته واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء
والحق ان معناها ما نبهناك عليه في الفصل السابق وهو ان
الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالا
مكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله اي ليس له حالة

منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون غيره اذ
لتحققه في المفارقات عن المادة مط عند الحكماء القايلين بامتناع صدور
الحادث عن القديم الا بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان
للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع
الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا
عنه بالكلية هف والدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له
من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية
فيما له من الصفات ~~فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته~~
كافية ~~فيما له من الصفات~~ لانها لو لم تكن كافية لكان شيء من صفاته
من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة
في ذات الواجب تعم وغيبته اي عدم الغير علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة
في ذاته تعم وذلك لان وجود العلة علة لوجود المع وعدمها لعدمه ولو كان
كك اي لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا
لغيبته لم يكن ذاته تعم اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها
الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها
فان كان اي الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره
لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان
كان الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات
الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب وجودها
بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته عبارة
عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه وجب له
الوجود وح لم يكن كك هف وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية
ما لزم من الدليل ان يكون وجود الصفة وعدمها بالغير لا ان يكون
الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد

باعتبار الذات من حيث هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملاحظة
مم اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم
الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي مم
فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور مح والمح جاز ان يستلزم
المح وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر التخلف والاولى ان يقرر الدليل
هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب تع من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر
عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة
وهو مح لاستحالة وجود المع مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم
تلك الصفة وهو ايض مح لعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات
لا يخ في نفس الامر عن هذين الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا
شرط فيكون الذات ايض محالا ولم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو
التالي فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم
منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها فيلزم ان يكون واجبة الحصول له
تع بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان
ذات الواجب غير كافية في حصولها له تع لتوقفها على امور مغايرة
للذات متغيرة متجددة والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس في الهيات
الشفا حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما
ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود
بل من حيث ذاتها اقول التحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة
من الكلام وهو ان صفاته تع منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم
ونظايرها وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدا لانتزاعها
ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية
محضة كالمبدائية والقبلية وغيرهما وهي زايدة على ذاته متاخرة عنه وعن ما
اضيف بها اليه ولا يخل بوحدانيته كونها زايدة عليه فان الواجب تع ليس

علوه

علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل يكونه في ذاته بحيث تنشأ
عنه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون
الا بذاته لا غير ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما
والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان
صفاته الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب
التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها
حيثية الذات فذاته بذاته مع كمال فردانيته وبساطته يستحق هذه
الاسماء لا بامر اخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله
علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التكثر
في صفاته الحقيقية فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها
لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زايدة على ذاته تع فان
اضافته الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها
يرجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيوميته الايجابية فمبدائيته
هي بعينها رازقيته ولطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والا
لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثة عن ذاته والسلوب
ايض يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة
الاشراق والمحقق الشهرزوري في كتاب شجرة الالهية ناقلين عن الشيخ
الالهي شهاب الدين نور سره ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان
يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له
اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية
ونحوها ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها
وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما
كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان
كانت السلوب لا تتكثر عن كل حال انتهى فثبت ان له تع اضافة الى الاشياء

اضافة واحدة بحسب المعنى لاختلاف فيها اذا تمهد ما اسبقناه من الكلام الذي شهدت
به عقول الاعلام من الكرام فنقول ذاته تع لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه
وان تغيرت اضافة اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي
اضافة متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم
التعلق الى امر كلي كمخلوق كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة
تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب وان كانت غير كافية ابتداء
في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير
وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تع لانه معلول له بالذات او بواسطة معلوله
بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى
واجبة بسببه من حيث وجوبها بسببه تع واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها
ومن حيث امكاناتها في حدود انفسها لا يتعلق لها اضافة المبدائية والخالقية
وغيرها فبالحقيقة هذه الصفات النسبية لا تحصل الا به تع لان الغير من حيث
هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من اثاره
ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لاضافة وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه
حاصلان من نفس وجوده ومن فيض وجوده بلا مدخلية شيء اخر فيه وذلك
الغير سواء كانت واحدا او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما
التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا
واختلافا في ذاته تع والحاصل ان صفاته تع الاضافية وان كانت زايدة
على ذاته تع لكن لا يحصل بها الكثرة في ذاته تع ولا التغير بتغير ذاته تع لاجلها لانها
لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى توجب تكثر اعتبارات واختلاف
حيثيات في ذاته الاقدس تع كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها
انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة او المتجددة في انفسها
او بقياس بعضها الى البعض واما بالنسبة الى ذات الاحدية الواجبية المتعالية
فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد جملي يتضمن

سائر الانتسابات وهي اما مترتبة ترتبا سببيا ومسببيا على حسب ترتب
مفطوراته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته تع كما لا يوجب صدور الاشياء
الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته تع وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة
ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد ما معه
متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها وبقياس بعضها الى البعض فلا يوجب
تغيرا في ذاته تع لانها بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد
ولا تصرم بل التجدد والتصرم والحصول والغيبة انما يتحقق للمسجونين في سجن
الزمان المطمورين في كورة المكان واما الواجب تع فهو ارفع واعلى من ان يقع
في التغير والتجدد كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء
يعني ان نسبة ربك المنزه عن سمة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات
نسبة واحدة ومعيته قيومية غير زمانية ومن ههنا ظهر معنى كلام الشيخ
في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك
امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل فانه
كلما حدث استعداد من المادة حدثت فيها صورة من هناك لا منع ولا بخل فالاشياء
كلها واجبات الحدوث وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا

فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده اختلف كلمة ارباب
الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام
من الكرام الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا
كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط كسائر
المشتقات لا يدخل فيه المبدأ ولا الموضوع ولا عاما ولا خاصا بديهي التعقل عنده
في الفارسية بهست وليس للوجود عنده قيام لا بالماهيات الممكنة ولا بنفسه
كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف شيء من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار
العقلي المخالف للواقع كما صرح به في تعاليقه على كتاب التجريد وذهب
ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى ان المفهوم

كوة المكان
البتة
من جهة القابل لا
اذ ليس هناك

من وجود الانسان هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في لغة العرب
كمرادفاته في ساير اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين
على ان الوجود عرض قائم بالمهية في الواجب والممكن قيام ساير الاعراض
بمحالها والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما
في الواجب فهو عندهم عين ذاته بمعنى ان حقيقته وجود خاص قايم بذاته
من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهو عندهم مخالف لوجودات
الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية اصلا وحين
اعترض عليهم بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع
تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل
قايم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض
والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان كون الشي
اخص من مطلق المهية او الشي لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري
محض والوجودات عندهم حقايق متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى
المهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا
لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشي توهم ان تكثر الوجود
انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من المتاخرين
ان الوجود امر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشي من
الموجودات حقيقة عندهم نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا
ان الامر الذي هو مبدأ لانتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيث هو مكتسب من
الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق
كما يظهر لمن تتبع كتبه وطايفة اخرى ذهبوا الى ان موجوديته تعالى انما هي بكونه
وجودا خاصا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو

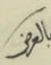
الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد متشخص والتكثر في الموجودات بواسطة
تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الذي
هو الواجب الى الانسان حصل موجود واذا انتسب الى الفرس فموجود اخر
وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان موجود
ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد وعمرو وجودهما بمنزلة قولنا والد زيد ووالد
عمرو ومفهوم الموجود اعم من الوجود القايم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه
لخواص الانتساب فان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدا الاشتقاق
بذاته الذي مرجعه سلب القيام بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا
الى المبدا ولا موصوفا به بوجه من الوجوه على ان امر اطلاق اللغويين وارباب
اللسان لا عبرة به في تصحيح العقايد العقلية وقالوا انه كون المشتق من
المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية
لا يصادم كون المبدا حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول
ومتاصلة قد تختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين
من الحكما وهو غير مرضي عندي لما نبينه في موضعه ومما يفهم من اواخر كتاب
التلويحات لصاحب الاشراق هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا
عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده على هذا الراي وجودات محضة
قائمة بذواتها بدليل انه لما دل على كون هوية النفس الانساني هي الوجود ثم
حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك بقوله واذا كان ذاتي
على هذه البساطة فالعقول اولى ثم ان الدائر على الالسنة طايفة من المتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان تكون عدما ولا
معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك
من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص
لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج
المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا نعني

او الفرس او غيره ح

ان هذا القول منهم يرجع فى الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات وان كل
موجود حتى الاشياء الخسيسة واجب تعم عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود
المطلق مفهوم كلى عقلى لا تحقق له الا فى الذهن ولا شك فى تكثر الوجودات التى
هى افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا
تحقق له الا فى ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه فى تقومه
فى العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود
حتى الواجب فيمتنع عدمه فهو واجب مغالطة منشاءه عدم الفرق بين ما
بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتنع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه
يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب كسائر اللوازم العقلية للواجب
مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها الا ترى بل ممتنع لذاته لامتناع
اتصاف الشى بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف الشى بنقيضه بمعنى حمله عليه
بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم
كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام معدوم وما ادى اليه
نظرنا بعد الانظار الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات
الشرعية هو ان موجود به كل شى كما اشرنا اليه سابقا انما هى بكونه عين حقيقة
الوجود فى الواقع فان للموجود مفهوما وهو من المفهومات الاعتبارية
والمعقولات الثانوية وله حقيقة وذات بل الحقيقة فى كل شى هو نحو
وجوده الخاص به وليست الوجودات الخاصة امورا ذهنية كما يقوله
الاشراقيون والتفاوت بينها انما يكون بالذات كما يقوله المشائيون
بل بالشدة والضعف والكمال والنقص فوجود كل شى عين حقيقته
فى الواقع سواء كان الموجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى مهية ووجود
كالواجب او امكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود فى كل شى وهو اولى
بان يكون ذا حقيقة من ذلك الشى كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما
يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها مضاف

وما يمتنع عدمه

امتناعه



بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود بالذات والمهيات موجودة
بالعرض وبرهان ذلك موجود فى الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من الظاهر
ان المصنف اختار مذهب المشائين القائلين بعروض الوجودات للمهيات الممكنة
مع كونها متخالفة الحقائق ومخالفة للوجود الواجبى القائم بذاته لا بمهية من المهيات
فلزمه ان يبطل كون الوجود بمعنى واحد نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود
غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال لانه اى الواجب لو كان مشاركا للممكنات
فى وجوده فالوجود اى طبيعة النوع عنده من حيث هو هو اما ان يجب له
التجرد عن العروض للمهية او اللاتجرد والعروض لها او لا يجب له شى منها
اى من التجرد والعروض للمهية واقسام التالى باسرها باطلة فكذا المقدم
واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود
الممكنات مجردا عن غير عارض للمهيات لامتناع تنافى اللوازم مع اتحاد
الملزوم وهو محال اى عدم عروض الوجود فى المهيات الممكنة محال لانا نعقول
نعقل مهية الممكن مثل المسبع اى الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية
او السطح المحاط بسبعة خطوط متساوية وكان المراد هو الاول مع الشك
فى وجودها الخارجى فلو كان وجوده اى وجود الممكن كالمسبع وغيره من
المهيات نفس حقيقته لكان الشى الواحد معلوما ومشكوكا فيه فى حالة
واحدة وهو محال لا يخفى ان الشك فى مقابل التصديق لا فى مقابل التصور
لاستلزامه له وكلام المصنف فى قوة قياس اقترانى من الشكل الثانى فعلى هذا
لا يتكرر الوسط اذ حاصله ان المسبع متصور ووجوده غير متصدق
به فالاولى ان يقول انا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او يقال انا
نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك فى وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته
لما امكن الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشى لنفسه ضرورى والظاهر الحمل
فى الاول غير مفيد وفى الثانى مفيد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض
الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت المهية معقولة بالكنه اقول الشى

صدقوده

لان المسبع وغيره من الاشكال مهيا تها مؤلفة من الابعاد والاقدار والزوايا
والاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة بادنى التفات من النفس وكذا
القول فى كثير من المهيات التى تحصل صورها فى العقل بالنظر او بالبديهة
مع الشك فى وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشئ فى الذهن فهى
بنفسه معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها للشئ الاخر فذلك الشئ وان كان
معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا
الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا لشئ من الاشياء
سواء كان بالكنه او بالوجه تحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة
مهية من المهيات حاصلة عندنا بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن
لنا الشك فى وجودها او الذهول عنه لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات
للمقدمة الكلية بالمثال الجزئى وانه غير جائز واجيب عنه بان المطلوب ههنا
رفع الايجاب الكلى وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال
الجزئى كاف فى هذا المقصود لا يقال المقصود اثبات ان الواجب لذاته
لا يشارك شيئا من الممكنات فى الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت عروض
الوجود فى الممكنات كلها والمثال الجزئى لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول
مقصودهم وان لم يظهر فى عبارة المصنف هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب
ووجودات الممكنات بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال الجزئى هكذا قيل وفيه
ما فيه ومما يجب ان يعلم ان هذا الدليل وامثاله لا يدل على زيادة الوجود المطلق
للمهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجى بيان ذلك ان ما هو موجود من
الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشئ الخارجى
لا يمكن الا بحصول مهيته فى الذهن من دون وجوده اذ لو تصور الوجود الخارجى
او الموجود بهذه الحيثية واتصافه بالوجود الخارجى لزم منه ان يكون الشئ من حيث
انه موجود فى الخارج موجودا فى الذهن ولزم ايضا ان يترتب على الشئ
فى الذهن اثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والحبس



والتعزير والتمويه وغيرها وكلاهما ممتنع قوله نقول لو اريد بالمهية التى حكم بها
انها معقولة بالكنه المهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان
اريد بها المهية الحاصلة فى الذهن او المطلق فمسلم انها معقولة بالكنه لكن
قولهم مع الشك فى وجودها او الغفلة فيه غير مسلم ان اريد منه اعم من
الوجود الذهنى والخارجى ومسلم ان اريد منه الخارجى فيلزم زيادة وجود
الخارجى للمهية العقلية لا زيادة للمهية الخارجية ولا زيادة الوجود المطلق
للمهية المطلقة على ان معنى كون الشئ المهية موجودة فى الخارج عندنا هو
انتزاعها من وجود خارجى وفهمها عنه وحملها عليه حملا بالذات او بالعرض
كما علمت من طريقتنا وان وجب الوجود اى بحسب طبيعة النوعية اللاتجرد
وعدم العروض للمهية لما كان وجود البارى مجردا اذ مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف ولا يتخلف هف اى اللاتجرد فى الوجود البارى تع ممتنع لما ثبت بالبرهان
ان وجوده ذاته وليس منه وراء الوجود شئ يعرض له الوجود والا لكان
فيه جهة امكانية وهو مح وان لم يجب له اى لا للوجود من حيث حقيقته وذاته
شئ منهما كان كل منهما اى من التجرد واللاتجرد له ممكنا فيكون كل واحد منهما لامكانه
وعدم لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار الواجب فى تجرده الى الغير فلا يكون واجبا لذاته
كافتقاره فيما له من الصفات هف بالبرهان السابق فاذا وجود الواجب غير
مشارك لوجود الممكنات بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع فى مطلق
الوجود العام المقول عليها قولا عرضيا اقول هذا الدليل يتوقف اتمامه على ان
الطبيعة النوعية لا تختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف والقيام
بالذات والحلول فى الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه فى
نفى الشدة والضعف والزيادة والنقصان فى الذاتيات هى ان الاشد
والازيد اما ان يشتملا على شئ ليس فى الاضعف والانقص اولا وعلى الثانى
لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشئ معتبرا فى المهية اولا
وعلى الاول لا يكون فى الذات بل فى الخارج وهو خلاف المفروض وذلك

لا يكون الاضعف من تلك المهية ضرورة
انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى
الثانى ٣

فاسد بوجوه الاول انه مصادرة على المط الاول اذ الكلام في ان التفاوت بين
الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل
فيه والحاصل ان المشهور عند الجمهور ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما
وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما او بشيء من سنخ ماهية كل منهما كالعقل بعد الاشتراك
في جزء اخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة
بينهما وههنا نحو اخر من الامتياز ذهب اليه فلاسفة الاشراق وهو الافتراق
بكمال ونقص وقوة وضعف في نفس الماهية بما هي هي بان يكون نفس الماهية
مختلفة المراتب بالتاكيد وعدمها ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها
وراء ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول
واللواحق والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف الثاني
انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع النقض في بعض الحواشي للتجريد غير دافع
له كما يظهر لمن راجعه الثالث انه معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير
فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذي هو واحد نوعي بالاتفاق الرابع
الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد
وهو ظاهر فهو اما بالفصل او بنفس السواد بذاته [illegible] الاول بط فتعين الثاني
وهو المط بيان بطلان الاول ان الفصل الذي يتميز احدهما كما علمت مرارا
ان الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها كحاله بالقياس الى
ماهية الجنس كحال ساير العرضيات فاذا كان التاكيد والشدة في السواد
من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء
السواد وقد فرض فيه قلت قيل ان الذي يتصف بالتفاوت على الافراد هو العرضي
المحمول كالاسود على معروضات مبداء الاشتقاق كالسواد وفي الاجسام
في مثالنا هذا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبداء له تمامية في حد
فرديته الغير المشتركة وبعض اخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته
ايضا من دون التفاوت بين افراد المبداء بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما

المشتركة ص

عن الاخر ليس مقوما لمهية السواد المشترك
على تقدير جنسيته والا لم يكن مميزا لها م

قطيعة

فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا
وانما التشكيك في مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا
في حد هويتهما الفردية وفصول السواد وان كان ماهيتها بحسب ملاحظة
العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد
الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد
قلنا ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل
في السوادية بل الاختلاف في حمل السواد عليهما بوجه التفاوت انما هو بين الجسمين
المعروضين لهما فيه لا غير بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي
بين المبدائين موجبا للاختلاف المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف
مقتضيا لاختلاف صدق المبداء على الفردين فان قلت ان ذات الشيء
وحقيقته ان كانت كلا من المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من تلك
الحقيقة بعينها قلت ان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية
واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول هي الجامعة للحدود الثلثة الزائد
والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندكم في الخارج فالامر
المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك
والكلية له انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات
اما انه مطابق للكامل او الناقص او المتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا
للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب
مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت الكلي
الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات
دون المشكك فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد يكون منفقة غير
متفاوتة منحصرة في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا
اول المسئلة فان كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن [illegible] شخص او اشخاص
متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات

بل م

يوجد تلك المرتبة بعينها فى الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى تلك الافراد
بدون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى ايضا على هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة
عن الاشخاص الخارجية الموجودة فى الذهن ليست فى التمامية والنقص بمرتبة
واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة
تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك فى معنى واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام
بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشى فيه عن الاختلاف
فى الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على وجه يتضمن دفع
الشكوك انما يطلب عن الاسفار الاربعة ومن السوانح العرشية المذكورة
هنالك فى اثبات التفاوت فى الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة
المهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة
الدليل المذكور فى هذا الفصل على نفى زيادة حقيقة الوجود للمهيات انما يتم
لو لم يكن الوجود متفاوتا فى نفس حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال فى الوجود
لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته فى جميع المراتب والافراد فى التجرد والحلول
كيف والمهية الجوهرية كالانسان وغيره قد توجد فى الخارج لا فى محل وفى
الذهن فى المحل مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة
مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلى
هو الامر المصدرى البديهى التصور من اوايل العقليات الذى هو العرض العام
للجميع وافراده ليست متخالفة الذوات والحقايق بالهويات التى ليست
امورا زايدة على حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة
فى سنخ الحقيقة المتقدم بعضها على بعض بالذات والحقيقة بانحاء الاختلافات
التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف فالوجود
الذى لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو مقدم على جميع الموجودات
تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كظلال ورشحات لنور وجوده وجود
غيره وجوده وكذا كل من الموجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود الجوهر

مقدم على وجود العرض والوجود المفارق اقوى من الوجود المادى
والقار منه الوجود اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة القابلة
اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان والعدد واشباهها
من ضعفاء الوجودات العرضية ولذلك هى واقعة فى حاشية الوجود
نازلة فى صف نعال مجلس الافاضة والجود والمشاؤن اذا قالوا ان العقل
مثلا متقدم بالطبع على الهيولى والهيولى والصورة متقدمتان على الجسم
الطبيعى فليس مرادهم الا مهية شئ من تلك الامور متقدم على مهية اخر
وحمل الجوهرية على الجسم وجزئيه يتقدم ويتاخر بل المقصود ان وجود ذاك
متقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتاثير والتاثر والكمال والنقص
فى الاشياء بسبب الوجودات وفى الوجودات بنفس هوياتها العينية
لا بامر اخر فالوجود الواقع فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوع اخر فى
مرتبة ولا وقوعه فى مرتبة اخر سابقة او لاحقة واشد المتعصبين فى باب
اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق له فى الخارج هو صاحب الاشراق
حتى انه منع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال فى كتبه من انه ليس فى
الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك فى انه
هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زايد ويتسلسل الكلام فى وجوده فيتسلسل
الى غير النهاية ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى
وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل فى الذهن اذ كل ما حصل فى الذهن
فهو امر كلى وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل
منها فيه امر انتزاعى عقلى وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على
المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بهويته التى هى
عبارة عن انيته لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة
الزامية للمشائين كما فعله فى حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة
الوجود للمهية بامر من انا نعقل المهية ونشك فى وجودها او المشكو

فيه ليس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان والوجود زائد على
الماهية الزمهم بعض هذه الحجة بقوله ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا
فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيتسلسل
مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل
الحجة فينهدم الاساس فصل في ان الواجب عالم بذاته لانه اي الواجب مجرد
عن المادة وعلائقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان اما منقسما او حالا
في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض الجسمانية اذ المادي
لا يخلو من احد هذه الامور والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول
والثاني فلاستلزامهما التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان
في حق الباري تعالى واما الثالث فلان المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا تتقوم
بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية
والتحصل فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذو مادة فيكون مجردا كيف
وهو تعالى مجرد بذاته عن كل معنى غير الوجود فضلا عن المادة وغواشيها
وكل مجرد عن المادة قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم
بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذات
المجرد القائم بنفسه حاصلة له بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور
~~الذهنية الكلية عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة~~
~~عنده اي ذات المجرد القائم بنفسه حاصلة له بخلاف القائم لغيره سواء كان~~
~~مجردا كالصور الذهنية~~ العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية
القائمة بالمواد وكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته
لان العلم هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند الذات
المستقلة الوجود لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم
ان كان هو العقل فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اي عنها وعن
لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام عن المادة

نفس
حصل

اي عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو
ما من التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون مقارنا لامور غريبة
عن ماهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما
برفع الاخر واما ان يكون مجردا عما سواه من الاغشية والملبوسات كالانسانية
المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين
والمتى ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص لما
طابقت الكثيرين المختلفين فيهما وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن
ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل لجهة استعدادية تلحقها والا لم يتخلف عنها
وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد والقوة منشاها الهيولى الجسمية فكل
متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن امتياز الشيء
عن غيره فكل ما هو مخلوط لغيره ما دام كونه مخلوطا لغيره لا يكون معلوما
بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة
غير مؤثرة في وجوده واما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة الاول
يسمى معقولا والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما
او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة
وملابسها شديدا او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن المادة
ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه
قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك امورا غير مادية في ذاتها
ويأخذها عن المادة اذ عرض لها ان يكون في مادة فهذا النزع والتجريد
اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته عن التجريدين السابقين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصور عن لواحق المادة بالكلية بل ياخذها جزئية
وبالقياس الى مادة مخصوصة وبمشاركة من الخيال واما القوة العاقلة فالصور
المنتشبة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود اصلا واما
صور ليست مادية في ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صور

وجودها الخارجي وجودها دي ولكن قد جردتها العاقلة عن المادة وملابسها
وغواشيها تجريدا تاما ونزعا محكما حيث وصلت الى حاق كنهها ولاقت ذاتها
بلا حجاب عن امر غريب ولما ان كل معلوم اذا كان وجوده الادراكي مع غواشي المادة
كان محسوسا لا معقولا لما صادفته عوارض غريبة تمنعه عن الانطباق على كثيرين
واذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها وكذلك من جانب
المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل في مادتها
اذ لو تحل فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام ووجود دون المادة
فلم يكن جسمانية هف فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك
القوة لم تكن خالية عن الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على
كثيرين وكل جوهر قدسي يحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور
مادية من اللون والوضع وغيرهما فهي لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك
لعدم المادة وغواشيها فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت
الجسم صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره
كذلك قلت لانه اذا قارنت الجسم او الجسمانية اثرت فيه لما ذكرنا واذا
قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان يبعد موضعها
عنده لما ان المتخيل لا بد من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت
عنها لم يكن متخيلا والمعقول لا يابى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض
واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حين كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف
ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية
عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية
والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك
مطلقا بنحو من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام ونزع محكم وسائر
الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار
العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك وكل ذات

يكون

يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وملابسها وجودها في نهاية الاستقلال
والغناء عما سواه فيكون عالما بذاته علما تاما ثم الباري تعالى عالم بذاته وهو المطلق وجوده
الذي هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا الكل مفارق في الوجود عن المادة والفرق
بين الباري تعالى وبين العقول المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم
لكن ليست عين مهياتهم لزيادة الوجود على المهية هناك بخلاف الواجب
فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه
تعالى واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا
ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشياء التي يعقل ذواتها وليس كك
اذ اثبات كونها عاقلة يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير
بيان اثبات وجودها وكذلك ليس من اثبت وجود الباري تعالى اثبت علمه
بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده
لشيء له فعلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود
العيني غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت
مهيته في عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودة لشيء اخر لا لذاته فلا جرم صارت
معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم يكن بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في
ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انها عاقلة
لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقلية المجرد ذاتها
الا هي كون ذاتها حاصلة له لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد
ذاتها هي عين وجوده الحاصل له في الخارج لا عين مهيته في نفسه ولا عين
وجوده لشيء اخر فلا يلزم ان من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها
اللهم الا في مجرد يكون وجوده مهيته كالواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته
تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل الجائز ارتسام وجه
من وجوهه لكونه واجب الوجود بحسب مفهوم العام فلا يلزم من تعقلنا
اياه بوجه تعقلنا عقله لذاته الذي هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيناف

لو كان عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها
لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها

بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الا
شارات بهذه العبارة اما بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه فقد تشكك
في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له واجاب
عنه بقوله ان ذلك انما يقع اولم يحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان
غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا
ان يكون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم نتشكك في ذلك
انتهى كلامه وتيد اكرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان
مناط التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته
وعين علمه بذلك الغير لا مجرد الاستلزام والاستيجاب بين الحصول والعلم
فيحسم مادته بما ذكرناه هداية لما ذكران الادراك هو حصول حقيقة الشيء عند
المدرك بها كان مظنة ان يتوهم الادراك بهذا المعنى من مقولة الاضافة والاضافة
يقتضي تغاير المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة
بين الشيء وذاته فبطل ما ذكر في هذا الفصل بعينه من ان الواجب عالم بذاته ثم على
تقدير كون الادراك عبارة تمثل صورة المدرك عند المدرك فالشيء انما يحصل
لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول فاورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض
فقال تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم
حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اي حضور
حقيقة الشيء مطلقا للشيء اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب
الاخص الذي هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي هو حضور حقيقة
الشيء مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء
اللازم وكذا نقول كون الشيء معقولا هو ان يكون مهيته المجردة عند شيء
وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم
من الكون عند شيء مغاير والقايل ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال
فان للخصم ان يقول الكون عند الشيء حالة اضافية لا تعقل الا بين الشيئين ارايت

عاقلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء م

شيئين م

لو ان قائلا يقول المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا
لنفسه وكذلك الموجدية اعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون
الشيء موجدا لنفسه والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في الحصول والاضافة
وليس بكاف في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي التقدم وتقدم الشيء
على نفسه محال وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه على
على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه كما وقع في شرح
الاشارات ليس بجيد فان تغاير الحيثية العالمية والمعلومية بمجرد
المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه احدي الذات
والجهات لان حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير
بين العلاج والاستعلاج فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج
والاعداد للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبو
لها المستلزمان للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم
الشيء بنفسه قال الشيخ الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا
لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة
والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض
المحصل شيء واحد ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين اورد المص دليلا
اخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد
من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغاير المعقول والا
اي وان تغاير الكان له اي لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر
معقول هف اي تعدد النفس للانسان واحد مح اذ لا نشعر كل واحد
من ذاته الا نفسا واحدا فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات اي بجميع
المهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها
يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب بذاته يجب ان يكون عالما بالكليات
اي بساير المعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها في الفصل المتقدم واما الكبرى

تقدم

فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهى
اى لاخفاء فيه بعد ان يثبت بان المانع من كون الشئ معقولا هو علايق المادة
والمجرد لما بمعزل عن تلك العلايق والنقض بان الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه
مجردا كما وقع فى المطارحات غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان عقول
البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان تتعقل حقيقة الواجب وذلك
لاينافى امكان معقوليته فى نفسه بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية
وضوحه وظهوره كما للشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش وكل ما يمكن ان
يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لامحة واقل ذلك
ان يحكم بثبوتها له او بسلبها عنه والحكم لشئ على شئ او بسلبه عنه يقتضى
مقارنتها فى الذهن فاذن لاشئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع
غيره فيكون اى الكل ما يصح ان يعقل ان يقارنه سائر المعقولات فى النفس
اى فى العقل فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول فى العقل مجردة
عن المادة ولواحقها فتعقل المجرد مع سائر المعقولات عبارة عن حصولها
معها فى العقل وهذا معنى مقارنته اياها فى العقل وكل ما يمكن ان يقارنه سائر
المعقولات فى العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته وبالنظر
الى مهيته سواء كان فى العقل او فى الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة
على المقارنة فى العقل ولو صحت المقارنة فى العقل دون الخارج لزم توقف
صحة مقارنتها على حصولها معه فى العقل الذى هو المقارنة المخصوصة
وهذا يستلزم اشتراط الشئ بنفسه بيان ذلك انه لا يستراب ان صحة
المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها اعم
متقدمة على المقارنة فى العقل وشرط المتقدم شرط للمتاخر فلو كانت صحة المقارنة
المطلقة مشروطة بالمقارنة فى العقل وهذا هو اشتراط الشئ بنفسه والحاصل
ان صحة نوع من المقارنة كافية فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث
المهية المشتركة من دون شرط وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة

لكانت المقارنة فى العقل مشروطة
بالمقارنة فى العقل م

المطلقة

المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينهما
ومقارنة المعقولات فى الخارج للمجرد القايم بذاته هو المعنى بكونها عاقلا لها
بما قد ثبت ان كل مجرد قايم بذاته يصح ان يكون عاقلا لسائر المعقولات
قال بعض الشارحين وههنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة
على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو ممنوع واما
ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص
فقط اعنى المقارنة العقلية فاذا وجد فى الخارج امتنعت المقارنة المطلقة
لانتفاء شرطها الذى هو الوجود الذهنى او لوجود مانع لها الذى هو الوجود
الخارجى على التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج
قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكره فى امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة
على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة
بالنسبة الى المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات فى المجرد القايم
بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة
اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص حيث اشتماله على
العام وشئ زايد عليه الذى باعتباره يتحقق الخصوص ضرورى وان كان
بحسب ذاته متقدما على العام كما فى العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن
بصدده واما عن الثانى فبانه اذا جاز اتصاف بذلك الشئ لذاته الا المانع
خارج عن ذاته فكلما يمتنع على طبيعته لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها
مطلقا والامور الخارجة عن المهية الغير اللازمة لها انما يلحقها من جهة
المادة واستعدادها فما لا يكون ماديا يمتنع عليه ذلك واما عن الثالث
فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا الخصوص المقارنة
الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر
الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى
ثم انى اقول لكن يرد على الدليل وجوه اخرى من الايراد احدها انه من جملة عوارض

فى العقل م

فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة فى ضمن
هذا الخاص فقط لان الذات المجردة بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة م

هذه م

العام لشئ ولو فى ضمن الخاص جاز اتصافه م

المهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها في العقل كالكلية والجزئية والحمل
والوضع وغيرها فيمتنع تحققها في الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا بهذا النحو من
التحقق والحلول فلعل مقارنة معقول بمعقول في العقل من قبيل الاوصاف
الذهنية التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة
الذهنية جواز مقارنة الخارجية وثانيهما ان لفظ المقارنة يطلق على معان
متباينة بمجرد الاشتراك اللفظي كمقارنة جسم لجسم ومقارنة عرض لموضوع
ومقارنة ذي وضع لغير ذي وضع ومقارنة زماني لغير زماني فيجوز ان يكون
المقارنة بين الصور الذهنية نحوا اخر والمقارنة بين الخارجيات نحوا اخر
بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك فلا يمكن مقايسة احدهما بالاخر
لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط وثالثها ان ما قالوا لو كان
حقا لزم اشتمال كل مجرد عقلي على افراد غير متناهية في الخارج بمثل البيان
المذكور لكن التالي ممتنع لانحصار كل عقل نوعه في شخصه فالمقدم مثله بيان
اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان يقول ماهية كل عقل يجوز لها الاقتران
لافراد كثيرة لكونه مفهوما كليا في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهني
يثبت صحة الاقتران مطلقا ويثبت منه الاقتران الخارجي لكونه فردا من
الاقتران المطلق وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد لا انهما ثم يتم الدليل بان
ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده لفقد الحالة المنتظرة في
المفارقات العقلية لان الاتصاف امر ممكن يوجب التعلق بالمادة وهي
منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور لابتنائه على تعدي ما يلحق الطبيعة باعتبار
انها ذهنية الى ما يلحقها في الخارج فاسد عندنا فالاولى ان يتمسك في هذا
المطلب بدليل اخر وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده
له والا لكان له منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هف لما تقرر
من ان ذاته واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس كلما يمكن
حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان

حالة لزم

حصوله

حصوله له بالقوة لتوقف الحصول على استعداد ومادة لقبوله فيكون ماديا مع
انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى في القياس الاصل
ولو جعل المقدمة الكبرى هنالك كل مجرد يمكنه ان يعقل سائر المعقولات لينتج
القياس بعد اثبات هذه المقدمة الكبروية ان الواجب يمكن ان يعقل سائر
المعقولات وقال بعد ذلك وكل ما يمكن الواجب بالامكان العام يجب
وجوده له الى آخر الدليل لكان له وجها ايضا لكن على اي وجه كان لا بد في الدليل
من اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخلو عن تشويش
واضطراب واعلم ان المصنف اختار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية
مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته تعالى كانكسمانيس
الملطي وارسطاطاليس وهو ظاهر من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي وتلميذه
بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد
من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد تؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد
من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة لا يستفاد الصورة المعقولة
من الموجود بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت تبتدعها
البناء اولا في ذهنه ثم تصير تلك الصورة المعقولة علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها
في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت فلما كانت
نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانعة
لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للاشياء هو قياس
افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من حيث ان المعقول
منها سبب للموجود والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في فاعليتنا
الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة الات كثيرة من العضلات
والرباطات وغيرها ثم الى انقياد مادة لقبول تلك الصور والاول تعالى
لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم

وقد ٢

واستعمال ٢

من ذاته كيفية الخيرية في الكل فينبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة
عنده على النحو النظام المعقول عنده وعلى مثاله فالعالم الكياني بازاء العالم
الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان البارى تعالى يعقل الاشياء من الاشياء لكانت
وجوداتها متقدمة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق
انه واجب من جميع الوجوه ويكون في ذاته وقوامه ان يقبل مهيات الاشياء
وكان فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية ولكان لغيره مدخل
في تتميم ذاته وهذا مح فيجب ان يكون من ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فقد
بقى ان يكون علمه بالممكنات حاصلا له قبل وجودها لا من وجودها هذا
حاصل كلام المشائين في علم الله بما سواه والمتاخرون عن اخرهم انكروا ذلك
وشنعوا بوجوه عليه منها ما اورده ابو البركات البغدادى في كتاب المعتبر
وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته
منقوض بكونه تع فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما يتم بصدور الفعل
عنه فيجب ان يكون الفعله مدخل في تكميل ذاته وذلك نقص فيلزم نفى كونه فاعلا
للاشياء فان ~~فاعليته لها انما يتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون له~~ ويراد
بها نفس المعنى الاضافى والاربعة في انها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود
ما اضيفت هى اليه وقد يطلق ويراد بها مبادى تلك الاضافات وهى
متقدمة على وجود ما تعلقت به وليس تلك المعانى باول الاعتبار
صفة كمالية لذاته تع بل بالاعتبار الثانى فان فاعليته تع هى بكونه بحيث
ينكشف لديه الاشياء وعلى هذا قياس ساير الصفات الكمالية فكما
ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف
على كونه فاعلا مستقلا فلو عكس الامر لزم الدور فكذا في العلم ان جعل
المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المص واجاب عنه
وهو قوله فان قيل لو كان البارى عالما بالشيء وارتسمت فيه صورته
لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقادها الى ما تقوم به فيحتاج

الى فاعل

الوجود

فكان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق

يتبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا اما الميته بحيث

الى فاعل وفاعلها ان كان غير ذات الواجب تع لزم احتياجه الى الغير
في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل لها ذاته تع وقابلا لها لقيامها
به وهو مح لامتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذى
يستعد للشيء والفاعل هو الذى يفعل الشيء والاول غير الثانى لامكان
تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر فكل ذات فعلت وقبلت تكون
فعلها لجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو مح على الواجب وايضا
الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة
الفعل غير جهة القبول وايضا لو كانتا جهة واحدة لكان كل فاعل ما فعل
بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه وايضا نسبة القابل
الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء
والوجوب الذى اقتضاها الفاعلية مبطل للقوة التى اقتضاها القابلية
ولا يبطل شيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان متخالفتان قلنا
لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء الصورى ومفيدا له
لا يخفى ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة وقع في الاستدلال عليها في اصل
البحث وهو خلاف اسلوب المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة
فالاولى ان يكتفى في الجواب بمنع تعدد جهة الفعل والقبول مطلقا
وهذا الان منع كونه مستعدا للشيء انه لا يمنع لذاته ان يتصوره ومعنى
كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان
فان العقل يجوز ان لا يمتنع على الشيء تصوره لامر اخر وان كان متقدما
عليه بالذات وملخص المقال ان ههنا اشتباها في اخذ القبول بمعنى الانفعال
التجددى الذى هو من باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى مطلق
الاتصاف بامر زايد والبرهان لا يساعد الا نفى الاول دون الثانى والجنبتان
المتغايرتان المستدعيان للجهتين في الذات المتكثرتان لها انما هو الفعل
والانفعال التجددى وهما مناط اثبات الهيولى في كل جسم كما علم في

التى

في اوائل هذا الكتاب لا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد يابى
يناسب المعنى الاول وان وقع في عبارة المص بالمعنى الاخر لكن الامر اللفظ
سهل بعد تعيين المعنى بل لقايل ان يقول حصول صورة الاشياء في ذاته
نعم من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي عقلا مستقلا بل جعلا
تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها
مجعولة بالا جعل الثابت للذات قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان
كانت الصفات عارضة لذاته تعم فوجود تلك الصفات اما عن سبب
خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول لما
فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته
فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض
لوازم ذاته فانه يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها موجودة
فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض من
لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازم على هذه الجهة
استمر على هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل و[؟] هذا
الحكم مطرد في جميع البسايط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم
وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط
عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه تلخيصا فقد علم ان حيثي القبول ليست
مطلقا مما يوجب التكثر في الذات ولا في الاعتبار الا اذا كان القبول
بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط القيام التاثر بل قد يكون بلا
تاثر كما في لوازم البسايط فان قيل لا تم وجود لازم للماهية البسيطة بل الماهيات
التي تكون عللا للوازمها مركبات فيكون فاعليتها بجهة وقابليتها
بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا في كل
مركب تركيبا كيف تحقق امر بسيط ولكل واحد من البسايط شيء من اللوازم
ولا اقل من كونه واحدا او موجودا او ايضا للمركب الحقيقي جهة وحدة حتى

منفرد لكل الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة ٢

يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان

البياض ٢

بل من حيث هو قابل فاعل ٢

والفعل ٢



المخبر

المخبر وحيثيتها والعشرة في عشريتها واللازم الذي يلزم من هذه الحيثية
ليس علة لزوم احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع وليس القابل له
ايضا احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا القائمتين ليس احد اجزاء
المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة بل القابل له هو الموضوع من حيث
المجموع فكان الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين في
الجواب ان يق انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له
وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة اقول
ما ذكره ليس بحق ولا له دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان الاضافة الواحدة
الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل شيء اضافة واحدة
واما الثاني فلانه اذا اختلف الحيثيتان فيه فهما اما ان يكونا عارضتين له
او مقومتين او الواحدة منهما مقومة والاخرى ٢ وعلى التقديرات يلزم تركيب
ذات الواحد الحقيقي اما على الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنقيد الكلام
الى صدورهما بان نقول انهما لا تصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل
الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعم عنه علوا كبيرا او منهما
ما افاده العلامة الطوسي ره في شرح الاشارات حيث تصدى لبيان
مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعم وشنع عليه تشنيعا
بليغا من قوله لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته تعم قول
بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعم عن ذلك
علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظ من مذاهب الحكماء
القدماء القائلون بنفي العلم عنه تعم والافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة
القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا عن التزام

عارضتين ٢

تنقل

هذه المعانى اقول يمكن التفصى عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المفاسد
اما من التزام كون ذات البارى قابلا وفاعلا فلما مر واما من لزوم اتصافه تعالى
بصفات حقيقية فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية
بل هى معلولات لذاته بل بعد تمام وكماله ذاتا ووصفا اذ هى فى مرتبة متاخرة
عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كانت محلا لتلك الصور العلمية لكن لا
يتصف بها ولا يكون هى كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده كما ذكروا
بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته
لا باللوازم التى هى المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى فى التحصيل بقوله واللوازم
التى هى معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس يتصف بها او ينفعل
عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اى معقولاته
بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته
محلا للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله فى انه بحيث
يصدر عنه هذه اللوازم لا فى انه يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور
فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها انتهى واما من استدعاء
الكثرة فى ذاته تعالى فبما دفعها الشيخ فى عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها
ان هذه الكثرة انما هى بعد ذات الاحد بترتيب سببى ومسببى لا زمانى فلا تثلم
بها وحدة الذات اقول معناه انه كان صدور الموجودات المتكثرة عنه
تعالى لا يقدح فى وحدته وبساطته لكونها صادرة على الترتيب العلى والمعلولى
فكذلك معقولاته المتكثرة انما ترتبت عنه على وجه لا يثلم الوحدة الحقة فتلك
الكثرة ترتقى اليه وتجتمع فى واحد محض فهى مع كثرتها اشتملت عليها احدية
الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة فى واحد كما اشار اليه الفارابى فى الفصوص
بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من
حيث لا كثرة فيه فهو نيل الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته
ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدة واما من استيجاب كون المع

فليس تمام

المفصلة

الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته له تعالى حلول صورته فى ذات
الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم البرهانى
بالصور المرتسمة فى ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء على ان
صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة
المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل فى العلل وهو مستحيل بيان ذلك
انه اذا كان كل صورة وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا يخلو اما ان يكون قبل
كل صورة عقلية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون فكانا قلنا عقلت لانها
عقلت او وجدت عنه وهو باطل لجوابه ما وجد فى كلام الشيخين ابى نصر
وابى على من ان هذه الصور المعقولة لنفس وجودها عند نفس عقله
لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الاخرى فهى من حيث هى
موجودة معقولة ومن حيث هى موجودة معقولة وحاصل ما ذكروه
ان الصور الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج فى صدورها الى
صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر
بها سابق عليها ومنها ما اورده صاحب المطارحات قدس سره من انه
يلزم على القول بارتسام الصور فى ذاته تعالى على الترتيب العلى ان يكون ذاته
منفعلا عن الصورة الاولى اذ هى علة استكماله تعالى لحصول صورة ثانية
لائقة الصور وان كانت فى ذاته فليست كمالا له لانا نقول هى من حيث
كونها فى ذاته لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة
ولا شك ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته واستعلوا القوة انما يكون بوجودها
فيكون وجودها كمالا له ومزيل النقص مكمل فالصورة السوابق يكون
مكملة وذاته مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته
اشرف من كل شئ هذا حاصل ما نقض به القائلين بارتسام الصور
فى ذاته واقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلانه تعالى مصدر لصدور الموجودات
الخارجية عنه لا جراء خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتامل واما ثانيا

صورة عقلية ٢
لانها وجدت عنده ٢

فلان امكان المع فى ذاته لاينافى ايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك
الصور من جهة المبداء و وجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك فقد
ولا قوة اصلا ولا لتلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى مبدئها
الاعلى والانفعال انما يلزم لو انتقل من ذاته من معقول الى معقول اخر كما
فى العلوم النفسانية او يقبض معقولا انه على ذاته من غيره كما فى علوم المبادى
واما اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما فى لوازم الماهيات فلا يلزم من
الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة الخفرى ردا على انكسيمايس الملطى
القايل بالصور المرتسمة فى ذاته تعالى بعد ما نقل كلامه بقوله اولا ان فيضان هذه
الصور اما بالعلم المتقدم او لا فعلى الاول يرد ان العلم المتقدم الذى هو عين الذات
كاف فى العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية
قبل الايجاد العينى وعلى الثانى يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع
الاشياء لا لعلمه بها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان
هذه الصور اما جواهر واعراض فان كان الاول لزم ان تكون الواجب الوجود
بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا
لكونها غير متاثر منها قول بكونها جواهر كما فى الممكنات ولا خفاء فى ان
علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا
لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم فى فيضان الصور المنكشفة
لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى غير تابع للتاثير للتاثر والحق الحقيق
كما انتهى اقول كلامه منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالى الكمالى غير كاف فى الصدور
الموجودات العينية عندهم تعالى الاعند من لجعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية
مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية اليها والقائلون به طائفة اخرى يجعلون
موجودية الاشياء فى الخارج منتسبة الى جاعلها وقيومها مناط معلوميتها
له اولا ترى ان الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار واتباعه مع اثباتهم
العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به فى صدور الموجودات

موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر
للعلم بها والكلام فى ذلك كالكلام فى اصل
الصور وان كان الثانى لزم ان يكون ٢



عنه تعالى بل يثبتون له الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارجى
عنه تعالى بلا امتياز سابق عنده واراده مقدمة الثانى انه قد سبق ان علمه
بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم اذا كان عين
الايجاد والمعلوم عين المع لا حاجة فى صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى
علم سابق تفصيلى به فلا يتاتى قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء
لا لعلمها الثالث ان قوله هذه الصور اما جواهر واما اعراض الى اخره
غير متوجه فان جواهرها لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية
خارجية فلا يستدعى العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود
العينى اعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق
الرابع ان استدلاله على ان علم البارى بهذه الصور ليس علما كماليا بكونه
تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور
عين فيضانها عنه معقولة لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس تلك
الصور ليست كمالا له فنقول ومن الذى انكر هذا فان الفلاسفة القائلين
بالصور فى علمه تعالى ينادون ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا
له بل كماله فى انه يتبع عقله لذاته عقله للاشياء الخارجية عن ذاته الخامس ان
قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا
يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بقادح فيما هم بصدده اذ لا ينحصر علمه تعالى
عندهم فى الصور بل يثبتون للبارى علما كماليا هو عين ذاته وهو العقل
البسيط الذى هو مبداء المعقولات المفصلة كما نبه الشيخ الرئيس فى كتاب
النفس من الشفاء وكيف انكر احد من معتبرى الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث
يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه
جملة من اقوال القادحين فى تقرير رسوم المدركات فى ذاته تعالى مع ما سنح
لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت فما الذى تراه وتعتقد
فى ذلك من الصحة والفساد والحقية والبطلان اقول والبطلان بوجوه

عقله ٢

الفساد ٢

اخرى غيرما ذكر الاول ما الهمت به وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فى ذاته فلا يخ اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية لا او لوازم خارجية لا او لوازم لا مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب تع الا نحو واحد من الوجود الخارجى الذى هو عين حقيقته واللوازم الخارجية لا تكون الا حقايق خارجية لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وما نحن و ذلك خلاف ما فرضناه لان الجواهر الحاصلة فى ذاته تع على الفرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه وان كان الكل مما يعرض لها فى الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل وتامل ما فيه الثانى ايض وجه الهامى يستدعى مقدمات اولها ان العلم التام بشىء من انحاء الوجود لا يحصل الا بتجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون حصول مثال له بل لا مثال له اصلا وانما مثاله نفسه بخلاف المهية فان لها مثالا مطابقا لها فى الحقيقة وبعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية بما هى تلك الافراد لا يمكن حصولها فى الذهن حصولا مطابقا لها والا يلزم ان يكون الموجود الخارجى من حيث هو موجود خارجى موجودا ذهنيا وايض لما كان العلم الارتسامى بحصول صورة من مهية شىء فى الذهن فلا بد من وحدة المهية وانحفاظها وتعدد الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت غير الوجود او الموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير والعلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا فى انحاء الموجودات بمعنى ان العلة من حيث هى هى مع عدم اعتبار وجودها علة للمهية المع كذلك اللهم الا فى لوازم المهيات التى هى امور اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر من التدبر فى برهانه ان العلم بمهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمع ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة اى من حيث معروضيتها لهذا المفهوم الاضافى يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات

وهو الوجود م

مما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجرى فى غير لوازم المهيات وعلى الثانى والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول فى الحكم وعدم فائدة فيه بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التى هى بها علة تامة مساوية لمعلولها الخاص يقتضى العلم بذلك المعلول اى اخذها بحيث يكون اية حيثية لها مدخل فى تتميم عليتها ماخوذة معها او علة فيها واية حيثية غيرها خارجة عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة علة وكذا يجرى الكلام فى انضمام الجهات الجهات والحيثيات التى لها مدخل فى العلية الى ان ينتهى الى شىء هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشىء لذاته بلا اعتبار اخر علة وموجبا للمعلول خاص فيجب علم بعلم تام علم كونه علة تامة لذلك المعلول على وجه تادية اليه وعلم من ذلك نحو حصول المعلول عنده ونحو كونه بنفسه الذى من توابع كون علته فى نفسها والحاصل ان كل معلول من لوازم مهية علته التامة بما هى علة تامة فكذلك لا بد من لوازم العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية لما مر من ان لوازم المهيات امور اعتبارية قلت المهيات على ضربين مهيات هى غير الانيات والماخوذة معها اشىء منها ومهيات هى نفس الانيات او ماخوذة معه شىء منها فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود فى لزومها مطلقا والضرب الاخر منها فانها لوازم الوجود الخارجى الذى هو عين المهية او معتبر معها او محيثية بها اذا تمهدت المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تع بوجوده الذى هو عين ذاته سببا تاما لوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته بما هى معلولاته على النحو الذى حصلت منه تع بحسب كونها موجودة لا بمجرد ماهياتها من حيث هى هى مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحيثية من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة فى الخارج ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة فى الخارج ليست الا بحصولها

العلم م

ففطه م

بنفس م

الخارجية لا لحصول صور فيها بهاى ذات العالم سواء كان واجبا او عقلا
او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها لنفسها وبوجودها
الذى به وجدت لا لحصول صورة مطابقة لها فيه حينئذ فقد ثبت ان علمه
بجميع الاشياء المجردة والمادية على الوجه الجزئى الثالث انه يلزم على تقدير
كون علمه تعم بالارتسام صدور الكثرة من الواحد الحقيقى بجهة واحدة لان
المعلول الاول اذا كان صدوره عن المبدء الاول تعم مشروطا بسبق صورته
كما يقتضيه قاعدتهم هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول اللازم
المباين ولحصول صورة اخرى وهى صورة المعلول الثانى فيلزم ان يكون الواحد
الحقيقى باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة بفعل فعلين مختلفين لانى
لعل ذاته تعم من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول ومن حيث علمه بذاته
علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول فعلى هذا التفصيل قاعدتهم من ان علمه
بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير وجود المعلول الاول وعلمه تعم
به فى درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما حداهم الى اثبات الصور
فى ذاته تعم الا كون علمه تعم بكل شى سببا لوجود ذلك الشى فى الاعيان على
ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول موجبا لوجوده
فبطل اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعم علة لذات المعلول الاول وعقله
لذاته علة لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم
التركيب فى ذاته تعم وان كانت شيئا واحدا او حيثية واحدة يلزم ان
يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا او حيثية واحدة
بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار يوجب وحدة المعلول
فمع وحدة العلة كيف يكون لها معلولان متغايران تغايرا يوجب
مباينة احدهما عن علته واستقلاله فى الوجود ومقارنة التالى لها وحلوله
فيها كما حققه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه لهذا
الاصل المتين والقاعدة القويمة كيف لم يتم اعماله فى انكشاف جميع الاشياء

الصادرة عنه تعم به وانما بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور
العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر
العقلية مناط العلم الله تعم بالماديات وهو غير مرضى بل الحق اطراد الحكم
بالانكشاف الشهودى والحضور العينى على جميع الاشياء المبدعة والكائنة
المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت
القوى الخيالية والحسية لذات اوادراكاتها الخيالية والحسية فان
جميعها انما تصدر عنه تعم منكشفة عنده فلا يعزب عنه شى من الاشياء
لا باعتبار الشهود العينى ولا باعتبار الوجود العلمى كما قال الله تعم لا يعزب عنه
مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض اشارة الى النحو الاول وقال تعم ولا
اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين اشارة الى النحو الثانى فان قيل
فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه تعم بالامور المتقدمة
على الزمان والدهر وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير
فى علمه تعم مطلقا غير صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت فى ذواتها وبقياسها
لبعضها الى البعض متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالى والشوامخ العقلية والى
ما هو اعلى وارفع منها فى درجة واحدة مع الحضور كما وقعت اليه الاشارة
ومنهم من ارتكب هذا التغير فى حضور الاشياء الكائنة الفاسدة وشهودها
عند الواجب تعم متمسكا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا فى الذات ولا فى العلم
الكمالى الذاتى بل التغير انما يكون فى النسب والاوصاف الاعتبارية ومثل
ذلك مثل من اطلع على ما فى كتاب دفعة ثم التفت اليه صفحة بعد صفحة
وسطرا بعد سطر فان العلم بما فى الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات
هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه فى هذا
الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعم وتقرير رسوم المدركات
فى ذاته قول فاسد ومعتقد ردى ورأى سخيف وتجاسر فى حق المبدء
الاول الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلى علوا كبيرا وتحقيق الحق فى كيفية علم الله تعالى

على الوجه الحق الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بطلب عندنا
وقد اوردناه طرفا منه فى كتاب المبدء والمعاد ولعمرى ان اصابة الحق فى هذا الامر
الجليل على الطريق الذى يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية مبريا
من المناقشات ومنزها عن المواخذات فى اعلى طبقات القوى الفكرية
وهو بالحقيقة تمام للحكمة الالهية الحقة قل من اهتدى اليه سبيلا ولم تزل
قدمه فيه وها هو الشيخ الرئيس فى جلالة قدره وبناهة ذكره وبراعته
فى العلوم وذكائه الذى لم يعدل به ذكاء كيف زل قدمه وضل عقله حتى
رضيت نفسه بتجويز ارتسام الحقايق فى ذاته تعالى وتسويغ كون مبدعاته
واوايل مفطوراته امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها اقوى
منها مع ان العلة والمقدم فى الوجود يجب ان يكون فى باب الموجودية
والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا من معلولها وما يتاخر
عنها فى الوجود والانصاف ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى
الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم فى باب العلم كارتسام الصور الذى
قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل التى قال بها افلاطون الالهى واتحاد
العاقل والمعقول الذى ذهبت اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين
وثبوت المعدومات سواء نسب الى الخارج كما زعمته المعتزلة او الى الذهن
كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل شيخ العارف محى الدين الاعرابى وتلميذه
الشيخ المحقق صدر الدين القونوى على ما نقل عنهم او العلم الاجمالى الذى اكتفى
به اكثر المتاخرين وتلك الطريقة اى اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق
مبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه
هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها
التى هى مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت كما فى المدبرات
العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما فى القوى الحيوانية
النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى محض اضافة اشراقية عنده


فواجب

فواجب الوجود مستغن فى علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط
المطلق فلا يحجبه شئ عن شئ وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى البصر لا ان البصر
يرجع الى علم كما فى غير هذه القاعدة ونوريته لنفسه قدرته فان النور فياض
لذاته بمعنى ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء وعنه نفس
حضورها لديه فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء فقط بها تصح جميع الاضافات
كالعالمية وغيرها اذ هى منها فى التحقيق فهذا مذهبه فى علم الله تعالى وبناه
ما جرى بينه وبين امام المشائين فى الخلسة الملكوتية انا اذا بينا فى ان بحث
الانسان اولا فى علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقى الى علم ما هو اشد تجردا
بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدء الاعلى
ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الظهورى اذ قد
تحقق ان النفس غير غايبة عن ذاتها وادراكها لذاتها الذى يعبر عنه ذاتها
والالم لنشير الى ذاتها اذ كل صورة زايدة عليها وان كانت قايمة بها فهى بالنسبة
اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئى اذ كل صورة ذهنية
ولو تخصصت بمجموع كليات فهى لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة
ثم ان ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء
لا لصورة زايدة عليها مرتسمة فى النفس لان الصورة المرتسمة فيها كلية فيلزم
ان يكون النفس محركة لبدن كلى ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك
بدنها الخاص وقويها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه ما من انسان الا ويدرك
بدنه الجزئى وقواه الجزئية والنفس تستخدم الفكرة فى تفصيل الصور الجزئية
وتركيبها حتى تنتزع الطبايع من الشخصيات وتستنبط النتايج من
المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها
لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها فى نفسها هو وجودها
لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم
يجد آثارها فاذا لم يكن للوهم الذى هو رئيس ساير القوى الجرمية سبيل

الى ادراك النفس وادراك القوى الباطنة فكذلك حال ساير المدارك الجرمية
فالمدرك للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة
عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى
وذلك لاستقلالها وتجردها ولكونها من عالم الامر وافق التاثير وتسلطها
على البدن وقواه لكونها موثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كانت النفس
اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواه ~~لكونها موثرة فيه بالتحريك~~
~~والتربية وكلما كانت النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواه~~
~~لكونها موثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كانت النفس اشد تجردا واقوى~~
~~سلطنة على البدن~~ وقواه كان ادراكها اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور
الصور الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على
بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياجها
الى قبول صورته والانفعال عنها فالقبول جهة النقص والقهر جهة الشرف
ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب
وغيرها لان ذواتها غايبة عنها غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها
حتى لو كانت هي حاضرة لنا كحضور الاتنا لما احتجنا الى صورة ذهنية
فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غايبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور
المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي مختلف عليها لكونها
نور الذاته قاهرا عليها فالوجود البحت المتمجد الواجبي اذ هو في اعلى مرتبة النورية
والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة وله اضافة الجاعلية التامة
الى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلا جرم يعلم
ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يحلها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة
المبدائية والاحاطة الشهودية كما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك
علمه بالاشياء غير زايد على حضور ذواتها والعقول القادسة
والذوات الجرمية سواسية الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها

واعيانها

واعيانها حضورا عقليا نوريا قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان
الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية
ليست بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها
كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو
الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعم لكل ظاهر
ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها
لا يوجب تغيرا في ذاته كما لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في
الارض فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكياء
دقايقها وعظم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى
الامور المقربة للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل اليه
ولعل ان قرر الشيخ هذه المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد
على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل منه فينا اثر فحالنا
قبل ذلك العلم وبعده واحد فاكنا ادركناه وان حصل فينا شيء فلا بد من
مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك
انما يجري في العلم الارتسامي واما العلم الحضوري الشهودي فاذا حصل فينا
فلا بد من حصول شيء لم يكن حاصلا قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية
فقط من غير افتقار الى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصورتية
وتقسيم العلم في اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هي في العلوم التي
هي غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها
مجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من التصورات والتصديقات
في شيء والمشاؤن وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يتفطنوا
بهذه القاعدة العظيمة تريهم كالمبهوتين في علم الله فمنهم من نفاه وضل ضلالا
بعيدا وخسر خسرانا مبينا ومنهم من جعله صورا معقولة قايمة بذواتها ومنهم
من قال باتحاد الواجب بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير عنده

متحيرا بالصورة تراه في كتاب الشفا متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع
الموجودات التي بها علم واجب الوجود لا يجوز ان يكون في ذاته لئلا يتكثر في ذاته
الوحدانية فجعلها في بعض الموجودات وتارة يقول فيكون في صقع من الربوبية
ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات وتارة يلتزم
ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة
من الذات لا داخلة في حقيقته ولا تفطن الشارح لكتاب الاشارات
وهو العلامة الطوسي ان اثبات الصور في ذات الله تعالى قول فاسد
ومذهب باطل ناقضه وحاول طريقة الاخرى لتصحيح مسئلة العلم مع معاهدته
نفسه على ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تاملت طريقته تاملا شافيا
وجدتها ماخوذة من طريقة الشيخ الاشراقي التي يقول بصحتها كل من سلك
سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية لكن يخالفها هذه بجعل علوم
المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء فيها ثم بجعل الصور المرتسمة
في الجواهر العقلية مناط العلم الله تعالى بالاشخاص المادية والحوادث
الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب
الاشراق ان الجواهر القاهرة النورية تعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها
ويدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية
من دون احتياج الى ان يكون فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك
قد عرفت ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري
يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور الحاصلة
في المبادي المفارقة بل ارتسام صور الموجودات الكلية في العقول
الفعالة والنفوس العالية باطل عنده واستدل عليه في كتاب حكمة
الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل
لها مما تحتها فيلزم انفعال العالي عن السافل او مما فوقها بان يكون الصور
العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض آخر فينتهي الى ان يكون

الصور

الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان
قلت فالنظام العجيب الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر
عن المبادي مع عدم انتقاشها بالصور الكائنات المسمى بالعناية السابقة
عند الحكماء وقد بطل بنظام القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعها على رايه
بسبب جودة الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقات العقلية
وهيآتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده كثرة وافرة
غير محصورة في عدد معدود بل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه
الاصنام وهيآتها اللازمة ونسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب
النورية وهيآتها ونسبها المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ المتاله
اصلح المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقته طريقة العلامة
الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة وهي تتم بادنى نظر كما فعلناه فان قلت
على كل واحد من هاتين الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا
ولا يكون مصدر الاشياء عنه باختياره قلت للعلم الفعلي عندهم صورتان
الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومقدما عليه تقدما ذاتيا
كما اذا اراد بناء بيت فتصور اولا صورته فقد احدث ذلك ولا صورة
البيت في ذهنه ثم اوجد مثلها في الخارج على وفق ما تصوره الثانية
ان يكون العالم من حيث هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم
سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم في الصورة الاولى يعلم الصور
الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة اخرى بل نفس حصولها
عنه في ذهنه نفس معلوميتها كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم
العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم
بالصورة هناك حصولي وبالعين هنا حضوري كلاهما علم فعلي والمعلوم معلوم
بالذات والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي ايضا ولكن المعلوم معلوم
بالعرض ففي الشق الاول الفاعل بالقصد بعد فصل عن ذاته مع علم مكتسب

زايد على ذاته فتحقق هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفس ذاته العالمة بما هو ذات
عالمة فالمبدء الاعلى اوجد المعلول الاول ففي حال ايجاده علمه لا انه تعالى علمه فاوجده
حتى يتكرر التعقلات الموجبة للتسلسل في الارتسامات او في الوجودات ولا
انه تعالى اوجده فعلمه ليلزم ان يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده
عاقلا له اى نفس وجوده نفس معقوليته فايجاد المبدء الاعلى له عين العلم
به وكذلك حكم الثواني من الممكنات الى آخر الوجود فعلمه تعالى بالاشياء حضوري
فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعور
بالشيء المقتضى فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي والفرق بين
الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل
ان مقارنة الشعور والعلم للفعل الثاني من نفس ذات العالم كاف في كونه
اراديا وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق
الزماني على ما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم
على التجريد عن المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمانية معقولات بانفسها
لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون في الاشياء التي
لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط قهري وعدم
احتجاب فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية
الاشراقية كما سبق والى هذا اشير ما يوجد في كلام بعضهم ان الشيء
المادي والزماني بالنسبة الى مباديها غير مادي ولا زماني يعني به
ارتفاع اثر المادة واثر الزمان عنه وهو الخفاء والغيبة فقد علم بتمام
ما ذكرناه من طريقة الاشراق انها اسد الاقوال المذكورة في علم الله تعالى
ولها قصور من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها
وظهوراتها لم يكن له في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء بل يكون عالميته
بالاشياء بمجرد اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقتنا
في كيفية علمه تعالى فانها تامة في باب القوة والمتانة بل العري انه من العجائب

التي

التي لم تر مثلها اعين الانام ولم يسمع نظيرتها اسماع اولي العقول والافهام وهو
مما اتانيه ربي الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه فان الفيض
عام والجود تام هذا فلنرجع الى ما كنا بصدده ومن اعتقد ان علم الباري
بالاشياء نفس ذاته كانه اشارة الى ما زعمه اكثر المتاخرين من ان علمه بجميع
الاشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها فائضة
عنه وهو مبدؤها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر
للشجرة فهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء مجملة واورد عليه ان
العلة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول فكيف تكون مشتملة عليها
محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالاخر نعم العلم بالمعلول يترتب
على العلم بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف وليس فيها الشجر
الا بالقوة والقوة في حقه تعالى ممتنعة فمن اعتقد ان علمه تعالى بالاشياء منحصر
في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته
مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بذواتها الا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض
لان كون احد الامرين المتخالفين علما بالاخر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين
بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه علما بذي الوجه
بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في الذات والوجود فكيف يكون
ذاته بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد لعل الارتباط الخاص الذي
بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه
علما بمعلوله بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية فالاول
يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل
بوجه الموجودات لان سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن
وجوده هذا الكلام وهو صريح فيما ذكرناه فاعلم فصل في ان الواجب لذاته
عالم بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند المع بالصور
القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ

الرئيس واتباعهما وعلمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصص لا يمنع
لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق انما الاحساس او العلم الحضوري
وقد عرفت مرارا من سفورا تنا ان جزئية الشي بمجرد وجوده والوجودات لا يدرك
الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها الا الكائنات
الفاسدة ولا الابداعيات الا بصورها الذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده
تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونفي هذا الشهود في غاية السخافة فان جميع
الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه تعالى وهو مبدء الكل وجودا عقليا
كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها
لديه كما مر ذكره ثم من قال ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد
عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم بامر
من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة
وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تعالى
بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله بالعلم بالمبصرات
والمسموعات كما فعله جمع من اهل الكلام وتقرير كونه تعالى عالما بالجزئيات
على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء
من شانها ان تكون مدركة للواجب تعالى وان ما يمكن له تعالى بالامكان العام
يجب حصوله والا لكان له حالة منتظرة وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة
يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلها
كليها وجزئيها على ترتيبها وسببا للاسبابها على ترتيبها وهو يعلم ذاته ولانه
يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة
وجب ان يعلم من العلة ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما
فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء
منحصرا عندهم بالصور الحاصلة والصور الحاصلة عن الشي اما ان يستفاد
من وجود ذلك الشي او يستفاد وجود ذلك الشي منها اولا هذا ولا ذاك

والاوال باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان علمه تعالى بالاشياء
مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما اشار بقوله
لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة
وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها
موجودة وكونها معدومة صورة عقلية على حدة وواحدة من الصور
لا تبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقاد كونها
معدومة وبالعكس فيكون الواجب الوجود متغير الذات منفعلا عن غيره
هف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيا والثالث
ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء عند القائلين بالصورة
ثم عند من يكون علمه بالاشياء نفس وجودات الاشياء يكون الصحيح
هذا القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني وهو ان يكون علمه تعالى بها سابقا
على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يتغير بتغيرها اصلا وان تغير المعلوم
وبهذا الوجه ايضا علمه يكون كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة
على وجه كلي قال الشارح الجديد ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام
بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها
بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات
المتغيرة معلومة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه
بها ايضا وقد التجأ والدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو
التغير كما هو داب ارباب العلوم اليقينية اقول ما ذكره واقره عليه من تبعه
من جماعة من المتاخرين كصاحب احياء العلوم وغيره وبناء ذلك
اما على انهم فهموا من قول الحكماء ان البارئ يعلم الجزئيات بعينها معلومة له تطبقا
الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور الماهية لا يمنع
فرض الشركة الا بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وهو

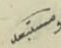
العلمية فانهم يخصصون قواعدهم
بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا
يستقيم في العلوم م

على الوجه الكلي ان الجزئيات م

وهو امر جزئي لا ماهية كلية له فالم يدرك ذلك الامر المخصوص كان المدرك كليا
وزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص
واما الاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير
يلزم ان يكون المعلوم ايضا كليا غير متغير فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم
اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان علمه منحصرا في العلم
الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم
بلا شبهة ولكن مساحتهم عن هذه الافتراءات خالية اما عن الاول فهو
ظاهر من اقوالهم صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل والا
سهاب فلنقتصر على قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله
الشخصية ووقته الشخص ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه الموجبة
له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب
فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة واما عن الثاني فلان مناط
الكلية والجزئية عندهم نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهما ينشآن
من اختلاف نحوين من الادراك لا من الادراك المخصص وعدم ادراكه فكل
ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكلما يدرك بطريق التعقل يكون
كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة
الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكان كثيرا من الصفات
التي في حق غيره كمال في حقه نقص لتعاليه عن الصفات الماديات من حيث
ماديتها كالاحساس والتخيل نقص في حقه فهم ينفون عنه الاحساس
والتخيل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات فلا يتحقق تكفيرهم بهذا
القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين واما
عن الثالث فلان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس
لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية
الشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصه لانا نقول العالم به

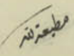
بخصوصه يعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون محسوسا
لذلك العالم اذ يكفي للعلم بتشخصه العلم بمحسوسيته لشيء آخر وان لم يكن محسوسا
لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه
كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم
الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون
قولنا على الوجه الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم وان كان رأيهم هذا ضعيفا
كما بينا ثم ان المص اراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي فاورد مثالا
فقال كما تعلم انت بالقوانين النجومية والاحكام الهيئوية الكسوف
الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع
كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا اي واقعا في الجانب الشمالي
من قرص الشمس بصفة كذا ككونه ناقصا ووقوعه في عقدة الراس وهكذا
الى جميع العوارض منها انه واقع في ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة
كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم ووقوعه في ساعة كذا من يوم كذا
من شهر كذا من سنة كذا من التاريخ الهجري او اليزدجردي الذي مبداه
بعثة نبي على صفة كذا او كذا او جلوس ملك على السرير بصفة كذا او كذا
فانك اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته
الكلية علمته على الوجه الكلي كما قال لكنك ما علمته اي هذا الكسوف جزئيا
لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين لانك علمته بصفات معقولة
ونعوت كلية ومجموع الكليات المضمومة بعضها الى بعض وان كان
منحصرا في واحد لكن مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية
او اشراق حضوري او التخيل الذي هو ايضا مشاهدة في الباطن لم يكف
في كون الشيء ممتنع الصدق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي
غير كاف للعلم بوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة
لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والانقضاء

بل هو ثابت قبله ومعه وبعده متعال عن الزمان كونه محيطا بالزمان واجزائه
الماضية والمستقبلة متعلقا بها في درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم
قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بوجه ما لم يكن فيكون زمانيا الا خاطر الزمان
لجده وثم قلنا زمانية بعض اجزائه المختص بامر متعلق بالمادة لا ينافي تقدسه
عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا
لما عرفت من تقسيم الاضافة الاشراقية بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو
تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم والعقل الذي
يستفاد من وجود الاشياء وهو الذي يسمى بما بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى
بما على العلم الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة
فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس عن التغير متعال عن التجدد
والانصرام هذه طريقتهم في كيفية علمه بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل
والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فصل في ان واجب الوجود
مريد للاشياء وجواد ففي هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته للاشياء
اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من غوامض الحكمة ودقائق المعرفة
ولصعوبة مسلكه ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد
العالم كاوساخ الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر
مع ما فيهما من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ليس من امر الله وكلمته بل بطباعها
ولا جلها نشاء القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس
ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح
الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما
زعمته طائفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزائد على
ذاته ظانين انه لو لم يكن كك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل فاعل
يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة على ذاته يكون كالانسان مضطرا
في صورة مختار محكوما عليه في صورة حاكم لان الباعث للشيء على شيء مستخدم



ومستبعد له في تكميله ومن الذي يستخدم المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المسجود
فجميع هذه الظنون الفاسدة انما نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع
من هذا النمط الذي يتصور ونه في حق حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس
من القصور والطبيعة وعن همة زائدة في رتبة ومنبعثة وقد اسلفنا لك طرفا
من الكلام في مبحث الغاية لو تفطنته لكفاك عن التورط في هذه المزالق
مع التدبر اللائق والتامل الصادق ومما يناسب هذا الموضع ان الارادة
قد تكون شوقا متاكد الحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصورا
ظنيا او تخيليا او علميا موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض
الاجسام كالعضلات الالية والاعضاء الادوية المخلوطة بامر مبدع
الاشياء لاجل طاعة لبعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته الاعلى لحصول
ذلك الشيء الملائم من الوجوه وقد تكون شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور
الشيء بل مقارنا له ومن هذا القبيل اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا
تكون شوقا بل عشقا ناشيا عن عشق الذات المدركة بنفسها او عن
ادراكاتها المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبا لوجود الاشياء
بذواتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها فان الشوق انما يكون
لفقد ما هو الملائم بالذات للفاعل فلا يوجد للمجردات العقلية فارادتها
خالية عن الشوق فالواجب تعالى لبرائه عن الكثرة والنقص ولكونه تام
الفاعلية يكون علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال
عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي منبع جميع الخيرات ومن ابتهج بشيء
ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب
تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صدرت عن ذاته
فالداعي له في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل
ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء فاذن
كما ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه عين ذواتها

على قاعدة الاشراقيين فكمك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدأ لها وعين ذواتها بالعرض اى من حيث كونها ناشية عن محبة الذات فارادته للاشياء الخارجية اى مريديته لها عند هذه الطائفة هى كون ذاته بحيث ينبعث عنه صور الاشياء معقولة مشاهدة مرضيا بها عنده على نظام هو اتم النظامات الممكنة خيرا وكمالا على ان تنبعث صور الاشياء انبعاث الضوء من المضئ والاسخان للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعند رؤساء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضى لصور زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور اذ هى عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان تلك الصور المتقررة فى ذاته على ما ذهبوا اليه فهى عين ذاته وعين علمه بذاته يعنى اى تقدير ارادته للفعل عين ذاته لانه عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين محبته لذاته المستلزم لمحبته ما سواه كما عرفت فكان لعلمه مراتب فكمك لارادته ونفس وجود الاشياء الخارجية كما انها نفس علمه بها فهى نفس رضاه لها والى ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدأ الاعلى وهو اى ذلك المعلوم خير وغير مناف لمهيته فايض خير ان ذات المبدأ المقتضى لفيضان كانه قال فذلك مرضى له وهذا هو الارادة فى حقه كما علمت اما بيان ان كل ما هو معلوم له يكون خيرا فلان معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لان الواجب تعالى فى غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف ما يمكن ان يوجد من شئ فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضى الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض وجوده الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور فى كتب صاحب الاشراق الم تر يا عارف كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتمحضة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها عن مبدع الكل على وجه لا يعتريها النقص والقصور فى ذواتها ولا اعياء ولا فتور فى حركاتها عاشقة لاضواء القد


مطبعة لله

مطيعة لله تعالى ولها الشرف من كل صفة للهيولانية فيها مدخل اشرفها وافضلها فلها من الاشكال افضلها وهى الكرية ومن الحركات افضلها وهى الدورية الموجبة للحيوة والنطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية افضلها وهى الضياء والنورية وتشاركت السابقين الاولين من الملائكة المقربين فى انها اعطيت افضل ما تجوهرت وتذوقت به فى اول امرها وبدو فطرتها وكذا اعطاء منها واشكالها والكيفيات المرئية التى تخصها والكمالات الممكنة فى حقها الا فى النسب مع حفظ نوعها الشريف فانها لم يكن لها فى اول الفطرة ان تعطى الشئ الذى تتحرك اليه وهى اسرع عرضة فى الاجسام واخس فان النسبة ابعد الاعراض عن جواهر الشئ واخسها فالاجرام السماوية يلحقها النقص فى اخس الاشياء التى من شانها ان يوجد لها فشيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها عن الوضع ممتنع والا لكانت عقلا لا اجساما وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا محة لحصول جزء جزء الى ما شاء الله تعالى ثم الموجودات الواقعة فى عالم التركيب فى غاية الجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظلال نظام ما فى القضاء الالهى لما علمت ان الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ذيمقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهمه الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة كارادتنا الموجبة الى دواع خارجة عن ذواتنا كما زعمه المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التى لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والملاحدة والحاصل ان النظام المعقول الذى يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبدأ الاعلى عن النقص والشين فهذا النظام الذى على وفقه يجب ان يكون اتم النظامات الممكنة واكملها اقول ومن البراهين التى سنحت لنا فى هذا الباب انه قد تبين وتحقق فى كتب الحكمية كتحصيل

بهمنيار وكتاب اخوان الصفاء طبق ما ذهبت اليه طائفة من متالهي الحكماء
ومحققي الصوفية ان جميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية
والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية فنقول اذا كان العالم
بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدل هذا النظام
الموجود سواء كان فوقه تماما وكمالا او في مرتبته في الشرف والخيرية
لان ذلك المفروض حينئذ اما ان لا يكون مندرجا مع هذا النظام تحت طبيعة
واحدة نوعية او يكون وكل من الشقين ممتنع فتصور نظام اخر مطابق اما
الاول فلانه قد تقرر انه لا يمكن ان يكون جوهرا ولا اعراض مخالفة لجواهر هذا العالم
الموجود واعراضه اما العقول والنفوس الكلية وهيوليات الافلاك
والهيولى المشتركة فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة من
الجهات الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها
بالذات بلا شركة من القابل واستعداده واعراضه المفارقة فلا محة
لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود الامكاني
تصور وقوع نوع اخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في
شيء من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع فيه لا غير واما الجسم بما هو
جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة للجسمية
المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة يكون جعل جنسها وفصلها واحدا
كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلاختصاص متنوعاتها من الصور
فيما صدرت من المبادي بحسب بعض جهاتها اللازمة اما مطلقة او بضرب
من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود
غيرها واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر متقومة بها مع اتفاق الموضوعات
والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا مخافة
التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم امكان نوع من الاعراض خارج
عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها وانواع انواعها

ولكن

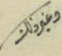
ولكن فيما ذكرناه كفاية للمستبصرين وكذلك حكم انحاء المركبات المعدنية والنباتية
والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية وقد ثبت
ايضا ان الطبيعة ما لم تتوقف على النوع الاتم في عالم التركيب شرائط النوع الانقص
بكمالها لم تدخل فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان في مراتب الجماد والنبات
والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا وعقلا مستفادا هو افضل
ما في الخليقة وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول خليفته في سمائه اذ
المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يكن جواهر واعراض
مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم اخر يكون لا محة موافقا لهذا
العالم بحسب الماهية ومخالفا له في امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا له
في النوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور من نظام اخر متحد الماهية
مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا
غير مسبوق باستعداد مادة وتهيؤ قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم لكون
مستعدا لقبول وجوده باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا
في شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى قسمة فلكية بحركة مستقيمة وجهات
الحركات محددها محيط الاجسام وايضا لا بد لحدوث الاستعدادات من حركة
جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركته المتكثرة بذاتها الات
ماهيتها ماهية التجدد والانقضاء والتصرم موجبا لتكثر الاشخاص لنوع واحد
باللواحق الطارئة لها من خارج اذ النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر
لاطرادها واذا كان كذلك فلا يصح وجود اجسام كثيرة محددة للجهات فالعالم حينئذ
واحد وقبيه واحدة مع ما يتعلق به تاثرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده حيث
لم يكن مسبوقا بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع
والمبدعات نوعها منحصر في شخصها وقد يتخاسا بقا ان تدريجية بعض اجزائه
في حدوث انفسها لا ينافي صدورها عن المبدع الاحدي الذات مرة واحدة
ومنها ان الفاعل لوجوده وهو ذات الواجب بلا جهة اخرى وحيثية اخرى وحدة

العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تشخص بذات البارى تعم المتشخص
بنفس حقيقته كما هو راى اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت
منا الاينا فى ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئونات
ومن انوار عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة الغائية فى وجوده هى ذات
المبدء الاعلى وعلة بدوه هى بعينها علة تامة وكل ما هو غاية اجل الاشياء فى غاية
الشرف المتصور فى حقه ضذا بيان ان ما صدرت عنه تعم خيرات لا يتصور
كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير منافية لذات المبدء تعم فلانها
معلولة له تعم اما بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول ايضا فى
ما هو علته بل يلايمه ويوافقه وايضا لا يكون فى الوجود امر جزافى واتفاقى كما علت
بل كله عن بتى فطرى سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى السفل او قسريا
كحركته الى فوق او اراديا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان اذ كل ما يحدث فيحب
عن مسبب ويرتقى فى سلسلة الاسباب الى مبدء واحد ومسبب فرد بسبب
عنه الاشياء او يتشعب عنه الامور على ترتيب علمه فليس فى الوجود شئ مناف
لطبيعة علله واسبابه فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة
جزئية متلايمة منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع الاسباب المؤدية
اليها وكذا النغمات الغير المؤتلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس الى بعض السلايق
مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلى ووجود الاصابع الزايدة على خلقة
الانسان طبيعى فى جبلة العالم وكذا كل عمر واجل وان كان اخترا ميا فهو بالقياس
الى الكل طبيعى وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شئ باسبابه
وعلله بان تخرج من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله تعم وترتقى الى عالم الافلاك
وما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدء الاول حق معرفته ثم ما يتلوه من
الملائكة العقلية ثم ما يتلوه من الملائكة العمالة باذن ربها ثم ما يباشره تحريكا وتدبيرا
من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها واثارها من الاسطقسات ثم الامزجة
والممتزجات التى توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات لرايت جميع

الاسطقسات

الاشياء حسنا عندك مبلايما لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الان بالبرهان
المطلب الثانى فى بيان جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغى افادته لمن ينبغى لا لغرض ولا عوض
وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المشتبين ويمكن الاختصار على قول المعرف افادة
ما ينبغى لا لغرض لان من افاد لمن لا ينبغى لم يكن افادته هذه الافادة ما ينبغى ومعلوم
ان الغرض شامل للعوض عينا كان او غيره والجواد الحقيقى ليس الا المبدء تعم فان
غيره تعم انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العايدة اليه سواء كان ثوابا فى الاخرة او
نجاة من العقاب او مدحا او تخلصا من مذمة او استكمالا للنفس وتشبهها
بالعالى او ازالة لمحبة ما هو فى معرض الزوال والراحة عن الالم الذى يلحقه لرقة
القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبدء الاعلى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب
ما يقبله كل احد من غير بخل ولا عوض اصلا كما قال اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فنقول الواجب لذاته اما
ان يفعل بقصد وشوق الى كمال او يفعل لانه اى يعلمه نظام الخير فى الوجود فيوجد
الاشياء على ما ينبغى من الوجه الاحسن لا لغرض وشوق الى كمال يحصل له
بالايجاد والافادة والاول مح لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان
فعله لحصول كمال مطلوب له لزم ان يكون له حالة منتظرة هف والقسم الثانى
حق وهو انه يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه فهو
الجواد الحق لعل غرضه من فعل الخير امر يعود الى غيره وهو ايصال كل مستحق
الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجوده اولى عنده من عدمه لم يكن مقتضيا
لفاعليته ومرجحا لفعله واذا كان كك فلغيره مدخل فى تتميم كمال له لا يتحقق
الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان الداعى له لافاضة الخيرات من ذاته ليس
الا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذى هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات
واما النقايص والشرور الواقعة فى ضرب من الممكنات وعدم وصولها الى
كمالاتها المتصورة فى حقها فهى لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها لا من بخل الفاعل
الحق تعم عن ذلك وقصور القابلية ينتهى اخر الامر الى لوازم الجهات الامكانية
ومنبعها الامكان قال المعلم الثانى فى التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم

كامل في جميع افاعيله ولا يدخل في افعاله خلل البتة والجهة عجز ولا قصور والآفات
والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام
التام وتحقيق ذلك انه اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين احدهما
ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها عدميات محضة
وهو على ضربين الاول عدم ليس ذلك العدم بازاء الوجود الذي هو مقتضى طباع
الشيء ولا ما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الوا
جبي والوجوب الذاتي وكقصور كل تال من العقول الفعالة عن وجود متلوه
وسابقه وقصور النفوس عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى
من الجميع فالخير الذي يقابله منحصر في الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود الحق
بلا جهة امكانية ومن عداه من المهيات المعروضة للوجود لا يخلو من شوب شرية
ما وظلمة ما على تفاوت امكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم في البعد عن ينبوع
الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه الامكان الذاتي وان كان مختفيا
تحت سطوع صبح الازل مستورا في ضوء كبرياء الاول والثاني ما يكون عدم مقتضى
الشيء او ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانوية وغيرها ولا يتصور هذا
في غير الماديات فالابداعيات حيث يكون وجود كل منها على الكمل ما يتصور في حقها
لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية
على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى
فهذا الشر منبعها الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت من البارى لاجل
جهة الامكان فمنبع الشر مطلقا هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمعنى
الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من
الوجود او كمال الوجود كالبرد المفسد للثمار والحر المعفن لها والمطر المانع للقصار
عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المعطلة المانعة للنفس من وصولها
الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها
والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها من الآلام والاحزان والغموم



وغير ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها تتبعها اعدام فنقول
اطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز
لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه
انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل والا لما
وجد اذ الشيء لا يقتضي لذاته عدمه او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكما
لاتها لا مقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني
لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم لبعض كمالاته فانه لو لم يكن
معدما للشيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر لذلك الشيء للعلم الضروري
بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فلا يكون شرا لذلك الشيء فاذا
كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء
او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية
او الجسمانية كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة
التي كمالها في تسخير قواها وكسرها لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية التي
كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار وشريته بالنسبة الى من يفقد به
سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث انه
وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهرت بما ذكرناه صحة
دعوى ما اشتهر ان الحكماء ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء
غير تام والتجاؤا تارة اخرى الى انها ضرورية وما ذكروه من الامثلة لايضاح ما
ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه
ما هو من لوازم المهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق
المهيات لا من ذاتها فلا محالة لا بد له من علة وسبب فكلامنا ليس في الشق الاول
الذي لا علة له اذ من المعلوم انه ليس للمهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى
علة لوجودها سبب ولا لقصور الممكن عن الواجب بذاته ولا لتفاوت مراتب هذا
النقصان في المهيات علة بل انما ذلك لاختلاف المهيات في حدود ذاتها الا

لامرخارج عنها كيف ولوكان النقص في جميعها متشابها لكانت المهيات متحدة
واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزايدة على
مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلا للانسان فان ذلك ليس شرا لاجل كونه
انسانا بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لا من حيث
انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذى لا صلاح فى ان
يعم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو
اما خير محض بالمعنى الثانى او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا محضا او
مستولى الشرية او متساوى الشرية الطرفين فلا وجود له اصلا حتى احتيج
فيه الى منشاء ومبدء اخر سوى واجب الوجود بالذات الذى هو خير محض
لا يوجد منه شر اصلا كما توهمه كفرة المجوس وكل واحد من القسمين المذكورين اولا
من افراد الخير لان ترك احدهما شر محض وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما
عن الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك
اذ هما مبرآن من الشرور والفساد الناشئان من سنخ التضاد ومثال القسم
الاخر عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه النادر ولن يسوغ عناية المبدع
ورحمة الجواد اهماله والا لزم ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك
لان الخير انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر ولو لم يخلق لخلق سربال الوجود وقطر رداء
الجود وبقى في كتم العدم عوالم كثيرة ونفايس جمة غفيرة فمن هذه الجهة يكون
ذلك الشر القليل مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد
فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار ومتى ينتقل الهيولى
من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى تبلغ الى غاية من الاستعداد وتقبل
العقل المستفاد الذى يضاهى الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاحاطة
بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والافات الازمة
في الطبايع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات دون الالتفات
اليها من المبادى العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوط بسلسلة

او متساوى

من الاسباب يلزم من عدمه عدمها وهو اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع يقصر
لبعض اشخاص نوع اخر فانما يعده شرا من يظن ان العالم الاعلى وعظايم الامور ما خلق
الا لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا الغرض للعالى في السافل ولا التفات
له اليه خلقت هؤلاء ولا ابالى وهؤلاء للنار ولا ابالى وليس ان البارى مستقل
الذات كما توهمه الاشعرية بايجاد القبايح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين
في افعالهم وعقايدهم وابقاء الدولة الجابرة ونشر السياسات الدموية واهمال
الاطفال عن حضانة مرضعاتهم بإماتتهما وإذلال العلماء ورفعة حال الجهال
الى غير ذلك من الوقايع وقد قال عز من قائل وما ربك بظلام للعبيد بل الكل
توابع لقضائه وقدره ولوازم مفادة لحركات كلية لاجرام علوية مقدرة بهيئاتها
واز منتهما في عالم اخر كما قال الله تعالى وكل شىء عنده بمقدار وكل شىء عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم على ان جميع اسباب الشىء انما توجد تحت كرة القمر في بعض
جوانب الارض التى هى حقيرة بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدى النفوس
المطموسة تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن ولا نسبة لها الى
جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء ثم اصابة الشر في هذا الموضع انما هى
لبعض الاشخاص وفى بعض الاوقات والانواع محفوظة واما بالقياس الى
نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل وجميع
ما وقع طبيعى بالقياس اليه والطبيعى للشىء لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق
وتبين بالبرهان الساطع ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنا وخيرا
ومن ظن انه شر كان خلل في عقله وقصور في فهمه فلا شر في النظر الا وهو خير
من جهات اخرى لا يعلمها الا منشأها وموجدها فاذن تصور ذرة الشر في جنب
اشعة شمس الخير لا يضر بل يزيدها بهاء وجمالا وضياء وكمالا كالشامة السوداء
على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة واشراقا وصباحة فسبحان
من تقدست كبرياؤه عن تقصير الافعال وتصوير الامثال والاشكال وجل
جنابه عن توهم هذا الخيال المحال ثم لا يبعد ان يذهب على بعض الاوهام العامية

للجنة

ان الفاعل الكل اذا كان مختارا فله ان يختار ايما شاء من الخيرات والشرور ولا
يمتنع عليه شيء فهذه الابحاث ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم ان مراد
ان اختياره تعالى ارفع من هذا النمط الذي تصوروه ولا يمكن ان يكون ارادته
متساوية النسبة الى الشيء ومقابله بلا داع ومصلحة انما كان ذلك راي جماعة
قصرت افهامهم عن درك حقايق الاشياء وكيفية ارتباطها بالمبدأ الاعلى
جل كبريائه فارتكبوا الكثير من المحالات الناشية عن عقيدتهم الفاسدة من
جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفي اللزوم في شيء من الاشياء وتجويز كل
قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين
كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله تعالى واحبائه
وخلص عباده ممنوة بالمحن الشديدة وتسلط الاعادي عليهم مدة مديدة بل كانوا
مما جمع لهم من المثوبة في الاخرة السلامة في العاجل واسخف من ذلك ما قال
بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في افعاله تعالى فخوضهم
في هذا البحث من جملة الفضول لان السؤال بلم عن صدورها غير وارد كصدور
الاحراق من النار لانه يصدر عنها لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على
هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار
بل ذوات الاشياء الصادرة عنه تعالى عندهم لذلك عين مرتبة من مراتب ارادته
ورضاه كما عرفت ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم لان الباري
تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عما لا جهة شرية فيه اصلا
فيلزم عليهم في بادي النظر ما ذهب الثنوية لاجله الى اثبات مبدئين احدهما
مبدء الخيرات والآخر مبدء الشرور فقالوا اولا ان هذه المفسدة ان الصادر
عنه تعالى ليس بشر بل الصادر عنه تعالى اما ما يتعرى بالكلية عن الشرور واما ما
يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهيولى التي منبعها الامكان وكلا القسمين
من افراد الخيرات فيجب صدورها عن الخير الحقيقي وغيرهما مما ذكر من اقسام الشر
غير موجود فلا يقتضي مبدأ اصلا كما مر وقد تفاخر ارسطو بذلك الكلام في دفع

شبهة الثنوية قيل لو كانت الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر و
امثالها بقضائه وقدره لوجب علينا الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله
واجب كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج
من ارضي وسمائي والعبد ربا سوائي ولا شك ان الرضاء بالقبيح قبيح
كما قرر والرضاء بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين وما اجيب عنه
على الفرق بين القضاء والمقضي بان الواجب الرضاء بالقضاء لا بالمقضي
والكفر وامثاله مقضي لا قضاء محصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبائح
انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها
وايجادها والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله ليس بشيء لما علمت
ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له حاضرة اياه وان الفرق
بين القضاء والمقضي باعتبار بل الحق في الجواب ان يفرق بين القضاء بالذات
وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضاء بالقضاء بالذات وهو
الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضاء بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاستجرار و
اللزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذا انما اذا لم يعتبر من هذه
الحيثية بل قصد اليها بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف به
واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلي
فلا شر اصلا لان هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول
ان اكثر افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور فان
مناط تحصيل السعادة والشقاوة الآجلتين اللتين ينحصر بالقياس اليهما السعادة
والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلاثة النطقية و
الشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي ان يكون بحسبها من الحكمة والعفة
والشجاعة والغالب كما ترى على اكثرهم اضداد هذه الامور اعني الجهل وطاعة
الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار لا سيما في الآجل فاعلم
ان الجهل الذي لا نجاة معه في الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم

اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب حظا وافرا من السعادة واما
الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذا حال
القوتين الاخيرتين فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا كالشديد
النزول فيهما لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واوضح الهم الطرف الاعلى
صار لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في انقسامها
الى هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة ومتوسط
وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين
فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب على ان الحكم الجزم بان رحمة الله لا تنال
الا قليلا من قليل من عباده مشكل وقد قال نعم ورحمتي وسعت كل شيء فسا كتبها
للذين يتقون فانه يدل على الخراط الجميع فيها مع زيادة تخصص لاهل الدرجة
العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يجوز صدوره
عن الواجب يعم فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هنالك فقد كان جايزا ان يصدر
عنه نعم خير محض متبري عن الشر والافة اصلا لكنا نجيب ان هذا واجب في مطلق
الوجود لا في كل وجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما لا
يخلو عن شر ما لكان الشر اعظم فان عدت وقلت لم ما اوجد القسم الثاني
بلا قصور وافة قلنا واذن لم يكن هو هو ويرجع الى القسم الاول وقد وقع
الفراغ عن وجوده ولو كانت المهيات كلها بريئة من الشرور التي هي لوازم
لها لكانت المهيات واحدة ومن الممتنع ان يكون النار نارا ولا يوجد لها الازم
النارية من احراق ثوب لاقته الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا آخر لا محرقة
النار او لا يكون النار نارا محرقة وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه
لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل والرذايل والطاعات والمعاصي
وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها معجونة
فينا فلما ذا يعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات
فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي من سمات الحادثات



يستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما يترتب عليها الثواب
والعقاب بهيئات ساقتها اليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الافاعيل
الواقعة منا من قبل وثمراتها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالجزاء
اظهار ما كتب علينا في القدر وابراز ما اودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة
كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن اساء عمله
واخطاء في اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده فكان اهلا
للشقاوة في معاده ولعلك لاعتيادك بالمجادلات الكلامية والخطابيات
الجمهورية تضطرب فتقول وترجع فتصول ان ما حاول الفلسفي ان يقيم
للشرور والقبايح الكائنين في الوجود معذرة ويطلب الله عز وجل الى
عباده فقال ان ههنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام
وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا تعارضا فلا بد
من تقديم صلاح العام واهمال جانب الجزئي كمن قطع عضوا اصابته سم الحية
لصلاح الجسد ونظامه الكلي وجعل كل شر وخير لاحقين لاحاد الناس
واجبين في النظام الكلي فهو فاسد من وجهين احدهما انه يلزم عنه ان رب
العباد فادقهم وهاجرهم ورماهم بالمصايب والنوايب تقديما لغيرهم عليهم
وهذا مما يسوءهم جدا ويسيء ظنهم بربهم لان عناية كل شيء مصروفة الى نفسه
قبل كل شيء فاذا راى ربه يؤثر غيره عليه ويرميه بنصب وعذاب لاجله ياس
من رحمته وندم على عبوديته واي فايدة له في ان يكون ذلك الشيء خيرا فانه
ان كان خيرا فهو خير لذاته لا لان مقتضاه مصايبه وافاته وجاء في المثل غثك
خير من سمين غيرك والوجه الثاني انه اراهم ربهم عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد
سبيلا الى صلاح الانام واقامة النظام الا بادخال الضر على هذا العاجز المسكين
فما له ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد ربه الا انه يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجيء
الى قوي عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله فقد فر من العجز الى العجز تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا فنقول في جوابك بمثل ما قال الشاعر هون عليك

وجرى ما شق منظره فانما يقظات العين كالحلم فاصبر رئيا اب البلث
القرار وفاتت السكينة والوقار فلست اقل من ذلك في هذا المقام و [استغفره]
من هذا الكلام ثم اسمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك في ازالة ريبك
فاعلم ان الطاعة كل هيئة يقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض
الغريبة فهي من الفطرة الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل
ما يقتضيه بشرط عارض غريب فهي تجري مجرى المرض والخروج عن الحالة
الطبيعية فيكون ميل الانسان اليه كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة
الى المزاج الطبيعي لم يحدث الا لحدوث مرض وانحراف عن المزاج الاصلي
الجبلي وقد ثبت في الحكمة ان للطبيعة بسبب عارض غريب يحدث في جسم
المريض مزاجا خاصا يسمى مرضا كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس [الحركة]
الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب القاسر
فيكون كل من الحالتين ملائما لها في وقت مخصوص لان حالة القسر مطبوعة
ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء
وانهم اتتهم الشياطين فاحتالتهم عن دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي [يقتضيها]
ذواتهم لو لم تمسسهم ايدي الشيطان فاذا مستهم ايديها فسدت عليهم [فطرتهم]
الاصلية فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم النوري الالهي من [الهيئات]
الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول مبلغ
من الله يتلو عليهم الايات ويبين لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم من الصلوة
والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات والخيرات
ليعودوا الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيا [لهم]
بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين [وهم]
الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان الله اذا تجلى لشيء
خشع له ثم هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي قامت بهم
لولا ان وجدوا من ذواتهم قبولا لعروضها لهم ورخصة في لحوقها بهم لم يكونا

بعرضان لهم ولا يلحقان بهم فاذن كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية
مضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيها جهتان وهما الملائمة
والمنافية اما كونها ملائمة فلان ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية فلانها [اقتضتها]
على ان يكون منافية لهم فلو لم تكن منافية لم يكن ما فرضناه مقتضى لها بل امر اخر
او لا نظرت في المهموم الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي قلت رطوبته [بسبب]
القاسر حرارة توجب فساده والى طبيعة الارض التي تقتضي بيبوستها حفظه
لاي شكل كان حتى صارت متمسكة للشكل القسري المنافي لكرويتها [الطبيعية]
ومنعت من العود اليها فنحو من ذلك الشكل للارضية لكونها مقسورة من [وجه]
مطبوعة من وجه فالانسان عند عروض مثل هذا المنافي ملتذ متألم سعيد شقي
ملتذ ولكن لذته الم سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب جدا و [الكنا]
اوضحناه لك ايضاحا لم يبق معك فيه شك فيما سمعت الله عز وجل يذكر [هؤلاء]
بالبعد والشقاوة فهم اشقياء مبعدون لا شك في ذلك ومهما سمعته عز
وجل يثني عن خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت
كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التي نبهناك عليها ان ذواتهم لو لم
تستدع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يولي احدا الا ما
تولاه عدلا منه ورحمة فاذن عرفت يا حبيبي وفقك الله تعالى ان تحت كل ستر
ريا فاو قبل كل لعنة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء فخلق الله كل ممكن على
ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول من بعد ما [تبين]
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة مرفوعا عن ابن مسعود ان الله عز وجل
ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد ايها الناس الم
ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به
شيئا ان يولي كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك
عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون

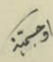
في الدنيا ويمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون في الحديث بطوله اقول وكما تولون
في الآخرة ما تولوا في الدنيا فانما تولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان
كان لك مشكل شك في ذلك تامل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الآية
لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه
فولاه وان لم يتوله ٢ وهذا محض الرحمة والعدالة فان قلت ليس تولية الشيء
ما تولاه مطلقا عدلا بل حيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه
قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون توليته
ذلك التسفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في
منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي شيء لشيء يعرضه من
خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما يسمى
شرا لانه مناف لذاته فلذاته اقتضاء اول متعلق بنقيض ذلك الامر المستولي
له فذلك هو الذي اوجب ان سميناه ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء
الاول فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء
بخلافه فيوصف بانه شر بل هو الاقتضاء الاولي الذي يكون على اي وجه كان
لان الخير لكل شيء ليس الا ما هو مؤثر عنده لانه بذاته ويقتضيه ذاته والتولي
الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتي واللسان الوجودي الفطري الذي
تسال به الذات المطبعة السامعة لقوله كن الداخلة امتثالا في الوجود وقوله
كن ليس امر قسر وقهر لان الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم
بل امر اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال المرتبة بلسان ماهيته
ائذن لي ان ادخل في عالم الملك وهو الوجود فقال الله نعم كن اي ادخل حضرتي فقد
اذنت لك كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم
من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق السؤال
الذاتي عن الطاير ان يكون لم يستتم ذلك اذنا ومن امر الجليل تبارك اسمه امر قسر

لم يتوله ٢

وكره فذلك ايضا بضراعة من المأمور واستدعاء فطري من طبعه ورحمة
من الله لبديهم من مكنون لطف الجلال فلعمر الحبيب قد اتصل بالسماء والارض
من لذيذ الخطاب في قوله عز وجل ائتيا طوعا او كرها من مشاهدة جمال القهر
ما طربت به السماء طربا رقصها فهي بعد في ذلك الرقص والنشاط وغشي به على
الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة القهر هو الذي
عبدها ومشاهدة لطف الجلال هي التي سلبت افئدتها حتى في الافق الاعلى
ذي الحنين انبساطا نعين فافهم فهم حق يتلي الافهم شعر يغتري الفن الثالث
في الملائكة بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة
بلغة الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة
على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبايع ولما
كانت العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث عنها
في القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية
وان علم وجودها في المباحث الاخرى بعنوان المحمولية فان صاحب العلم الطبيعي
الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية من جهة تغيرها كثيرا ما ينجر بياناته
وتعليلاته في احوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي حركات
الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج به العقل الهيولاني الى العقل
بالفعل وكبحثه عما به تصير الاجسام والاعراض المحسوسة التي هي معقولة بالقوة
معقولة ٢ لان ما يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج الى الفعل في شيء
منها الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور والتسلسل ولتناهي الاجسام
وما هو الا مفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد
علمت ان الشيء قد يكون بحسب الوجود في نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطي
متاخرا فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعا في علم ومحمولا في آخر فيجوز كونهما
مما عليهما البرهان اللمي في علم يبحث فيه عن احوالها واني في علم يبحث فيه عن احوال
معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة

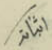
بالفعل ٢

المودى الى اثبات مقيم عقلى للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فنمط البراهين
فى اثباتها فى كثير من المواضع بمثل ما ذكره الحكيم فى كتاب البراهين وهو كقولنا
وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف ويشتمل هذا الفن على فصول
اربعة فصل فى اثبات العقل اى اقامة البرهان عليه والتصريح به كما اشار
اليه بقوله وبرهانه ان الصادر عن المبدء الاول انما هو الامر الواحد لانه اى المبدء
الاول بسيط احدى اذ التركيب والتشريك منافيان للواجب بالذات على
ما مر فالمبدء الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط
شانه هذا لا يصدر عنه الا امر واحد فالواجب لا يصدر عنه فى المرتبة الاولى
الا شئ واحد وقصور الكثير الذات عن درجة الابداع ليس لقصور قدرته تعالى
عن ايجاده او لبخله حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض جل عن القصور
والبخل بل هو الفاعل المطلق فى جميع الاشياء واحدا بعد واحد وليس لغيره الا
رتبة الاعداد وتكثر جهات الافاضة والايجاد دون الاجادة والامداد بل القصور
الكثرة والجسمية غير ممكن ان يكون اول من قرع باب الصنع والابداع وقراء فاتحة
كتاب الافاضة والجود على المهيات والطباع كما قال الشيخ الرئيس فى الكلمة
الالهية ليس فى طباع الكثرة ان يتكون عنه معادلا فى قوة الجسم ان يظهر منه
مبدعا فنقول وذلك الواحد الصادر من المبدء الاول اما ان يكون هيولى
او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم تعرضه للجسم معلوم لانه كثير اما
على طريقة المشائين فظاهر واما على طريقة غيرهم فلتركب عن الواعد المحصلة
الجوهر الذى هو الجسمية والهيات التى يحصل بها نوعا او متحصلا والشئ
ما لم يتحصل لم يوجد لا جائز ان يكون هيولى لعدم تقومها فى نفسها لانها لا تقوم
بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدما على
الصورة بالذات لكانت علة لها وهو مح ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء
ليكون علة لما بعدها واول الصوادر علة لما بعدها لتقدمه عليها بالطبع فلم يكن
الهيولى اول الصوادر ولا جائز ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية



او جسمية لانها لا تتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها فى سببيتها للهيولى
لاحتياجها فى تشخصها وقبول اعراضها المشخصة اليها بل هى شريكة لمقيمها بوجه
من الصور كما مر فى صدر الكتاب ولا جائز ان يكون الصادر اولا عرضا لاستحالة
وجوده قبل وجود الجوهر الذى يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده
وصفاته نعم كما سبق ليست قائمة به لتكون هى اولى الصوادر ولا جائز ان يكون
اول المبدعات نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر اولا علة
لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم كونها
فاعلة بدون الجسم وهو مح اذ النفس هى التى تفعل بواسطة الاجسام قال الشارح
الجديد لا نم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب
فيجوز ان يكون تلك الجهات شروط التاثيره فيتعدد اثاره كما جوزوا لتعدد
اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة
جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامات والسحر
من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية عن المادة فى الذات
والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى
ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون
الالة اقول اما الجواب عما ذكره اولا فهو ان سلوب الاشياء عن الواجب لا يتحقق
مفهوماتها الا بعد تحقق الامور التى يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب او عليه
نعم بانه مسلوب عنه تلك الامور اذ صدق السالبة وان كانت محصلة لا
ولية انما يتحقق بوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق فى مقامه
وهذه المساوقة بينهما الا اننا فى اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة
من حيث ان الموجبة تقتضى وجود الموضوع دون السالبة لان هذه المساوقة
باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية باعتبار طبيعتى الربط الايجابى والربط
السلبى حيث ان ثبوت شئ لشئ يستدعى بخصوصه ثبوت المثبت له وسلبه

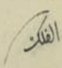
شيء عن شيء لا يستدعي بخصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم حيث
مالم يكن الذات لحدية لا يتصور شيء من المسلوب عنه وليا كان او مخصوصا واما
الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا لا يخ من نقص وقوة
والالم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها وانفعالها وان لم يكن موضوعا
لوجودها فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى
اذا تكملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا محضا لم يكن ان يسنح لها
ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها
في تاثيراتها اذ السنوح واللحوق من خواص الماديات وفي عالم الملكوت الصرف
لا يكون تجدد افتراق او ضعف او كلال فكلما انخرط في سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك
المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق
النفوس ما دامت كونها نفوسا بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك
الاتصال صدرت عنهم الاثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك
النفوس القدسية عن شائبة تعلق بالاجرام وعن نسبة ما وضعية الى ابدانهم
بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالا كليا بلا
شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح والمثال التي لا يتحقق الا بالمادة و الاجسام
لكانوا متساوي النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة
ولا يحتبس نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره وانها لما
كانت وجود الصادر الاول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية
هي معشوقات للافلاك في حركاتها واسباب لاخراج كمالاتها عن القوة الى
الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن
ان يكون علة للعقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا
يجوز ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد
جزئيه والمركب نفسا وتوقف الكل في الفعل على الالة الجزئية لا يستلزم
توقف الجزء قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي وجوده المطلوب


ابتائ

اثباته على وجه السبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء
كان جزء الامر الاخر اولم يكن وسواء فعل بالتبعية اولم يفعل ثم ان ظهر امتناع
شيء من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وبهذا يخرج جواب الاخر
عن الاعتراض الثاني للشارح كالاجنبي لا يق انكم قد قررتم ان الوسائط ليست مؤثرة
لما تحتها بل شرط الوجودها فيجوز ان يكون النفس شرط الوجود العقل لانا نقول
اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا وشرطا لوجود الاخر
فلا بد وان يكون الاقوى والاشرف مقدما في الوجود على الاضعف والاخس اذ
المعية بينهما يوجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح
للمرجوح فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعم يجب ان يكون امرا واحدا
بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة
من الجسم والفعلية من الهيولى والاستقلال الوجود بحسب الماهية من العرض وبحسب
التشخص من الصورة واستقلال التاثير من النفس لكونها جسمانية الفعل وان
كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة متباينة الذات عن صدورها
عن المبدء الاعلى فرادى وازواجا وعن دخولها في دين الوجود افواجا لقصورها
ونقصها عن استحقاق التقدم والتسبق على غيرها فضلا عن العرض الواجب التاخر
عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المط ومن لا يهتد الاشتغال
بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات
فيقول لا نم وحدة البارى ولو سلم فلا نم امتناع تقدم احدهما على الاخر فانا لا نم
امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة في فعلها عليها ولو سلم فلا نم امتناع
كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون احد تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب فلا
يكون موجدة لا نم تقدم الواسطة بالوجود على المعه هذا غاية ما ذكروه لكن
المستنير بالانوار الساطعة لا يدهشه ظلمات هذه الشبهات بل لا يخفى على
النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلول وعدم تلك المناسبة
بين الواجب والجسمانيات فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه تعدد ما يتبين

بصناعة المجسطي ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد
بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع
الخرق والالتيام على اجرامها وهي منقسمة الى كلية يظهر من كل منها واحدة من
الحركات المختلفة اختلافا ما كليا معلوما باول الرصد لبسيطة كانت تلك
الحركة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها كما ينحل حركاتها الى حركاتها وتلك
الكلية ثمانية افلاك عند القدماء ومحيط بعضها ببعض ويكون مراكزها
واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة
المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على النضد المشهور
المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور والترجيحها عليه من كسف بعضها لبعض
وتفاوت اختلاف المنظر في بعضها من بعض وحسن الترتيب لدلالته على كون
الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع لها الاتصالات جميعا كزحل والمشترى
والمريخ وبين ما لا يقع لها الا المقارنة والتسديس واما عند المتاخرين فلانهم
زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لقدرة تعالى وملكوته
وجعلوه محيطا بالكل يكون عدد الافلاك الكلية عندهم تسعة وان كان الفلك
الكلي لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات
ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا
من الارض ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا قال الشارح
المجدد او افلاكا متكثرة بان يكون بعضها مؤثرا في بعض اقول هذا الشق ايضا
يرجع الى ان يكون المؤثر فيها فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره المص ولم
يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور الشيء منها اما ان لا يكون مع العقل
الاول فيلزم صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول
والمراد بتاثير الفلك اعم من تاثيره بنفسه او بجرمه كما ستطلع عليه لا جائز
ان يكون المؤثر في الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل
واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان

واحدًا



الفلك لو كان علة لفلك اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او علي
العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لانه اي المحوي
اخس قال بعض الشراح لانه في سلسلة الممكنات ابعد في المرتبة من المبدا
الاعلى وهو مصادرة على المط وكانه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب
الى الواجب تعالى الله عن كونه مكانيا وقال بعض اخر لكونه اقرب الى عالم الكون
والفساد الموجب للشر والهلاك وهذا اولى وان كان فيه منع لانا لا نم ان
التفاوت والبعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت بحسب التخلص
عن الشرور والافات في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة
ليست كيفياتها من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المتفاسدة واصغر فيه
منع ظاهر اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار المساحي الناشي من ثخانته اعظم
من الحاوي وان كان قطره وابعد من السافل ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد
نورية من العالي كالحال فيما بين فلكي الشمس والمريخ فان الشمس اعظم جرما
واتم نورية مما فوقها وان كان فلك مريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ
والمشترى وفلكيهما بعكس هذا لكن التخالف بين العالي والسافل يكفي لنا في هذا
المط اي نفي علية المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها
وذلك ثابت اذ لا شك ان شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من
الحاوي له والاخس الاصغر استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان
الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق
به كالصورة والنفس اما الاول فلما مر من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى
لا يكون علة فاعلية لشيء والاشتراك الاجسام في الجسمية الموجب لعدم
اولوية بعضها بالعلية او المعلولية دون بعض اخر بالذات والا لزم تقدم
الشيء على نفسه واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسماني سواء كان متقوم
الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون الا ان لمادته علاقة وضعية والنسبة
مكانية بالقياس اليه ولذلك تسخن النار لا يكون الا ملاقيا لجرمها او القريب

منه واضاءة الشمس لا تكون الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا يعقل الاولى في البعيد جدا ولا الثانية في المستور وبرهان ان الجسماني لا يؤثر الا بالوضع مذكور في كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره الشيخ في اجوبته عن اعتراضات لبعض تلامذته ولم يكن نراه في غير ذلك الموضع ولا شبهة في ان صورة الجسم لا تكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا شيء منه اصلا نسبة وضعية حتى يؤثر في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم لجسم لكنهم ارادوا ان يبينوا نفي علية الاجسام التي يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما في علية الحاوي للمحوي فباستلزامها لامكان الخلاء واما في علية المحوي للحاوي فباستلزامها ما لم يذهب اليه الوهم من كون الشيء علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا اندفع ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازي ومن يتبعه من نسبة كلام الحكماء الى الخطابة ظنا منهم بان مجرد التلفظ بالشرف والخسة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفا اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم انه خلط وفي كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك اليق بالخطابة وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط بل عللوا به عدم ذهاب الوهم اليه كيف وهم قد اتفقوا ان محدد الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما الخلاء واما عدم الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما محالان ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول ووجوده متاخران عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله الامكان لا الوجوب لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي معه



اي مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه هف لانا قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي هف وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار احدهما يوجب اعتبار الآخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي وعدم الخلاء داخل الحاوي والشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما عن الآخر فامكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود هذا ولقائل ان يقول كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوي واجبا لغيره وجوابه على ما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات يقتضي تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم الا في نفس ثبوت المحكوم به له بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد ماهية المعقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط ولغير وسط بل بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هنالك ذاتا وجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا او عدما يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوي لا بد وان يجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وهذا لا ينافي وجوبه بغير الحاوي بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي فلا ينافي اليه وجوب نفي الخلاء

داخله الابد بل بالذات واما اذا انتصور احد التلازم بين نفي الخلاء ووجود
المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل في هذا الفرض مما يمكن ان يتصور
معه وجود الخلاء فانقلب كل من المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار الممكن
ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء
الذي هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال لا نم التلازم بين عدم
المحوي ووجود الخلاء لانا لو فرضنا عدم الحاوي والمحوي معا فاحد المتلازمين
اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الاخر اعني وجود الخلاء لانا نقول ان عدم
المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا الى
اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس لشيء او التخصيص في القواعد العقلية
غير مرضي اذ ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما
لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء
بل من حيث انه متحدد بالحاوي اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء ولا ملاء
كما ان الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء له اذ لا امكان له هذا عند القائلين بكون
المكان سطحا من الجسم الحاوي واما عند القائل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد
في الخلاء والملاء فكان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوي
او البعد المحدود في المتلازمين فكذا يعتبر احدهما في التلازم بين نقيضهما
يعني عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين مفقود في فرض عدم الحاوي
والمحوي معا فافهم ذلك واحسن التامل ودقق في جواب من قال ان نفي
الخلاء الذي هو المكان الخالي اما بعدم المكان او بوجود الملاء فاستلزام
المحوي بعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير
عدم السطح الحاوي ايضا ولعل هذا القائل ذهل عن ان فرض المحوي الذي
اعتبر في استلزامه نفي الخلاء كونه محويا مجردا عن الحاوي خرق للاعتبار
المذكور او جمع بين المتناقضين في ذلك الفرض وكذا المناقشة التي وقعت من
بعض الشراح بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين فوجود

الخلاء

الخلاء وان استلزم عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم وجود
الخلاء فلا تلازم بينهما الا انا نقول التلازم في الاصل ليس متحققا الا بين وجود
الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه داخل الحاوي مع قطع النظر عن خصوص كونه
هذا المحوي المعين وكذا بين وجود المحوي وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما
محاطا بالحاوي الجسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوي او لا
كما لكن مع فرض كون الحاوي علة يكون جميع ما فرض محويا مشتركا مع
هذا المحوي المعين في كونه معلولا للحاوي ومحاطا به فح يكون عدم المحوي
من حيث كونه معلولا للحاوي وكون العدم داخل الحاوي متلازمين واما
التلازم بين وجود المحوي المعين وعدم الخلاء مطلقا ووجود الخلاء مطلقا
وعدم المحوي المعين فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام العالية
ليس الجسم وصورته ونفسه المتوافقتان في تاثيرهما عليه ولا العرض
المتوقف في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة وهو المطلوب
واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه
ان محله ان كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان
عقلا واحدا فلا يوجد فيه اعراض كثيرة تفي بصدور هذه الاجسام الكثيرة
المتخالفة بالذات والصور المتكافئة في الوجود كما علمت والا ادى ذلك
الى صدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية وان كان عقولا
متكثرة فيلزم المط وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول القائل
ان يقول ان الواجب تع عند المص وجماعة من اتباع المعلم الاول محل الاعراض
كثيرة فليكن صدور الافلاك المتعددة منشاء تلك الصور الكثيرة
لكن لنا ان نقول تلك الاعراض عندهم صور مترتبة لامور مترتبة ترتبا
عليا ومعلوليا اذ لو كانت واقعة دون الترتب السببي والمسببي يلزم
الكثرة في ذاته تع ولو كانت المعلومات التي هي بل صورها واقعة في الخارج
لا على نحو وقوعها في صقع الربوبية لما علمها الباري على ما هي عليها فيلزم

جهل الاول بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المصنف امتناع كون بعض السماويات
علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم علية الحاوى
للمحوى مبناه على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوى معلولا لعلة متقدمة
على وجود المحوى بقوله هداية الحاوى وهو الفلك الاعظم وسبب المحوى وهو
العقل الثانى معا فى رتبة الابداع لكونهما معلولى علة واحدة فى درجة واحدة
وهو العقل الاول كما سياتى مع ان السبب للمحوى وهو العقل الثانى
مقدم على المحوى ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوى ليس بمتقدم كما مر
وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع
المتاخر متاخر هذا تقرير المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب
للشئ متقدم على ذلك الشئ بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون
متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شئ واحد متشخص
معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو مح لاستلزامه كون شئ
واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه فى حالة واحدة وهو بديهى الاستحالة
ولكن ما مع المتاخر معية ذاتية يجب ان يكون متاخرا بالعلية لانه معلول
ايض والمعلول يجب تاخره عن علته وقد مر هذا الفرق فى اوايل الكتاب هداية
لازالة ما يتوهم من ان كلا من الحاوى والمحوى بحسب اعتباره فى ذاته غير واجب
الوجود بل ممكن فلو مكانه يكون ممكنا فالخلاء ليس بممتنع والاشارة الى جوابه
بقوله والحاوى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته فجاز ان يعدما بالنظر الى
نفسيهما كما هو شان الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضى جواز
الخلاء فان جواز انتفاء كل منهما اما مع وجود الاخر او مع عدمه او مع قطع
النظر عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التى ليست
بينها علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها او عدمه لازما فى رتبة
وجود الاخر والشق الثانى وان كان جوازه لازما باعتبار ان الممكنات
المتعددة فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه

الخلاء

الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام
القابل للزيادة والنقصان فحال كون الحاوى والمحوى معدومين كحال ما وراء
المحدد فى عدم استلزام خلاء ولا ملاء والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جواز
الخلاء لان الخلاء متحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه
فى ضمن الخاص الاخر فان قيل كل واحد من وجود الحاوى وعدم المحوى ممكن لذاته ولا
تنافى بينهما ثابتة فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما
بانفراده ممكن لا مع الاخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوى لاستلزامه العقل
الذى هو علة مقتضية للمحوى ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم اللازم متنافيان
فوجود الحاوى مناف لعدم المحوى فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء
هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول فيه نظر لان علية العقل الذى هو مع
الحاوى لوجود المحوى غير مبرهن عليه فالملازمة غير ثابتة بل الاولى ان يوجه
تجويز عدم المحوى مع وجود الحاوى انما يلزم لو كان الحاوى علة للمحوى واذ ليس
فليس بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال مشيرا الى ذلك لان
الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوى وعدم المحوى وذلك
غير لازم لما عرفت من ان الاشياء المتكافئة فى الوجود ليس عدم بعضها
فى مرتبة وجود الاخر ليلزم من عدم المحوى فى مرتبة وجود الحاوى امكان
الخلاء فصل فى ازلية العقول وابديتها اعلم ان هذه المسئلة مما اختلف
الفلاسفة فيها فالمشهور عن افلاطن القول بحدوث العالم وكذا نقل
عن جم غفير منهم موافقا لما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل المتواتر
عن جميع اهل الملل والشرايع وخالفهم طائفة اخرى من الحكماء كالمعلم
الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين كشيخ الاشراق و شرذمة
قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن حنبل وفى الحقيقة اصحاب ابى
الحسن من الاشاعرة القائلون بصفات زائدة على ذات البارى من هذا
القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى كتاب مصارع الحكماء اعلم

ان الفلاسفة على ثلثة اراء فى هذه المسئلة فجماعة من الاوائل الذين هم اساطين
من الملطية وساميا صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم مباديها
وبسائطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من الانكيثير
واصحاب الرواقيين صاروا الى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات
والبسائط دون المتوسطات والمركبات فان المبادى فوق الدهر والزمان
فلا يتحقق فيها حدوث زمانى بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان
ومنعوا كون الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين
من القول بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته
ووافقه فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية
انتهى اقول تحقيق المقام ان الازل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا
بزمان ولا شبهة فى ان الازلى بهذا المعنى ينحصر فى ذات الحق الاول جل مجده وقد
يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه فى جانب الماضى ولا شبهة
فى عدم اتصاف شئ مما ارتفع عن الزمان والتغير به كجملة المفارقات عن المادة
فى الذوات والافعال وما هو مبدع الكل المقدس ساحة قدسه عن غبار الحدوث
والفناء ليس عند ربك صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تناهى الكميات
القارة والابعاد المقدارية قائم ايضا على نفى تمادى الكمية الغير القارة والابعاد
المقدارية قائم ايضا الى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية
التى هى محل الزمان فى الخارج وجريان برهان التطبيق والتضايف وغيرهما
فيها فعلى هذا لا يكون شئ من الاشياء واجبا كان او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا
بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان
ومادة وهذا المعنى متحقق فى المبادى العقلية والهيولانيات والاجرام الفلكية
وصورها ونفوسها دون المركبات الناجية وصورها ونفوسها
واعراضها اللازمة والمفارقة وعلى هذا القياس القول فى الابدان ان بعض
الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التى قد دلت البراهين العقلية

والاحاديث

والاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما
كونها ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال احدها ان واجب الوجود
مستجمع لجملة ما لا بد منه فى تاثيره فى معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف كما
مر والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لا بد منه فى تاثير بعضها فى بعض لان كل ما يمكن
لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شئ منها اى من جملة ما لا بد منه فى تاثير بعضها
لبعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فتكون هى اى العقول المفارقة
اى الحادث المادى مادية هف ويلزم من هذا اى من كون واحد من العقول
مستلزما لجملة ما لا بد منه فى تاثيره العقل التالى له ازليتها لان المعلول يجب
وجوده عند وجود علته التامة واما كونه ابدية فلانه لو انعدم شئ منها
اى من العقول لانعدم امر من الامور المعتبرة فى وجودها ضرورة استلزام
انتفاء المعلول انتفاء علته التامة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم
وهو مح فيكون البارى او شئ من العقول قابلا للتغير والحوادث هف
بل تغير شئ منها يؤدى الى تغير فى الاول تع وهذا مع ما يلزم منه ان يكون فى ذاته
جهتان فاعلية وقابلية وقد برهن على استحالتهما فى حقه تع يلزم ان يكون
له محرك ومغير الى الاشياء لان حدوث الحادث لا يخ عن حركة ومحرك فيلزم
ان يكون اله العالم جسما وهذا مما لزم على القائل بكون البارى تع ذا الارادات
متجددة سواء صرح بجسميته او لا تعالى الله عما يقول الظالمون والملحدون علوا
كبيرا فصل فى كيفية توسط العقول بين البارى وبين العالم الجسمانى المراد
بالعالم الجسمانى مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها قد
مر ان الواجب واحد من كل جهة مقدس عن اشتماله على حيثيات واعتبارات
متكثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد
والتغير والحركات التى لا تحصل الا فى المواد والابعاد والافلاك معلولات
للعقول لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان استمرت
سلسلة الايجاد فى اقتضاء الوحدة لم ينته نوبة الوجود الى الجسم ابدا لا

يوجد اصلا ولكنه قد يوجد فلا بد من وقوع كثرة في امر واحد وهو في الواجب ممتنع
فيكون مباديها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين باديها كثيرة اى مشتملة
على كثرة في وحدة لما بينا ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد ولا بد ان
يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان يكون صدور
جرم فلكي وجوهر عقلي معا من جوهر واحد عقلي على ما هو المشهور من انحصار
سلسلة الجواهر العقلية في الطول من قاعدتهم والعقل الذى يصدر عنه الفلك
الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا لم يكن صدوره عنه
بل باعتبار انه لذاته اى العقل الاول مهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لعلتها
وله وجود ويعقل للاعتبارين الحاصلين لمهيته بالقياس الى وجوده والى مبداء
وجوده او للوجود بالقياس الى مهيته وعلته فيلزم له وجوب الوجود بالغير
وامكان الوجود لذاته وتعقله لهما فيكون باحد هذين الاعتبارين وهو وجوب
الوجود بالغير ونسبته الى الحق الاول مبدأ للعقل الثانى وبالاعتبار الاخر وهو
امكان الوجود لذاته وتعقله لذاته مبدأ للفلك بمادته وصورته التى هى نفسه
والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في ذات العقل الاول
والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير
عاقلا له وهو اشرف الجهات مبدأ للعقل الثانى وبما هو موجود ممكن الوجود
لذاته عاقلا لوجوده والامكان وجوده مبدأ للفلك بجرمه ونفسه بالاخس
للاخس وبالاشرف للاشرف والامكان اخس الجهات فيناسب المادة والوجوب
يناسب نفس هذا الفلك المحركة بالتشوق الى ذلك العقل واعلم ان اعتبار
الشيء في العقول المفارقة سواء كان وجودا او مهية او امكانا او وجوبا عين
اعتبار تعقلها لذلك الشيء اذ لا حجاب في المجردات العقلية ثم ان الامكان شيء
واحد سواء كان باعتبار نسبة المهية الى الوجود او باعتبار نسبة الوجود
اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده اذا اعتبرا
معا شيئا واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا

اعتبرا اثنين فاعتبر الفلك كونه ذا جزئين في الخارج جرم كرى ونفس ولا مانع
ايضا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية امكانية متقومة من مختلفات
كالجنس والفصل وبازائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار
تفصيل من مادة وصورة جسميتين بان يكون الكاين الصورى بازاء الامر
الصورى والكاين المادى بازاء الامر الاشبه به وهو الجنس فالمفصل بازاء
المفصل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج شيء
من المجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وجهة الكثرة
اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية
فعلى هذا اندفع كثير من اعتراضات الامام وغيره عنهم بانهم خبطوا في الكلام
وخلطوا القول في موضع لا يليق فيه المجمجمة فتارة اعتبروا في العقل جهتين
وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر
بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة
من ثلثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا
يصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار
وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة
اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة
لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الانحاء في الايجاد لم يقع في كتبهم التى رايناها
ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب اخر وقع بيد المعترض وللقايل ان يقول ان المعلول
الاول ان كان متقوما من هذه المختلفات فصدور الكثير عن الواحد الحق وان
كان احديا صرفا فلم يجز صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله اجيب
عنه في شرح الاشارات بان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع
كمالاته فانه اول مهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم
عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثانى لا يصح ولا مناقضة

بينهما اقول هذا الكلام غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع فى كلامهم
بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات اوامرا وحدانيا بل انه ان كان كثيرا
فكيف صدر عن الاول وان كان واحدا صرفا فكيف صار مبدا للكثرة والاولى
ان يجاب بانه الصادر عندهم شىء احدى الذات لكن معه امور لازمة له بجعل
جاعل فان الصادر عندهم عن المبدا هو الوجود والمهية والامكان وغيرها من
الامور التى لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير ولهذا يعتبر فى رتبة الصادر الاول
لامتاخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير
سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذى هو ما يتعلق به الجعل بالذات
صادر عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ فى الشفاء بقوله ولكن لا يمتنع ان يكون
عن شىء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجودها
داخلة فى مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه
حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شىء
وبمشاركة ذلك اللازم شىء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن ان
يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى
والمحقق الطوسى ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لامكان صدور
الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه اشكال فقال اذا فرضنا مبدا
اول وليكن آ وصدر عنه شىء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم
من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شىء وليكن ج وعن ب وحده شىء وليكن
د فيكون فى ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى شىء آخر صار فى ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان
يصدر عن آ بتوسط ج وحده شىء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب د ج
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د
معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادى عشر وعن ج د معا

ثانى عشر ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر
الى ما فوقه شىء واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى تكون فوق واحد
صار ما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة
فى مرتبة واحدة عن مبدا واحد هذا ما فى شرح الاشارات واقول انه ماخوذ
من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره فى حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت
ان انواع الاجسام متكافئة فى وجوده وليس لبعضها علية بالقياس الى البعض
اما السماويات فلان بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس
وكذا بعضها اشد ثخانة واقصر قطرا وبعضها بالعكس والكواكب بعضها
اشد نورية واسفل مكانا او اصغر جرما وبعضها بالعكس واما العنصريات
فلما وجد بينها من التغالب كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد
نوع من بسائطها ومركباتها يكون التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع
آخر منها ولا نقلاب بعضها الى البعض بحسب غلبة كيفياتها فعلم من تكافؤها
ان لها عللا من خارج متكافئة غير مترتبة وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة
على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدها ولا يحيط
بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من علل غير محصورة العدد او جهات
غير معدودة وجهات العقل الثانى غير وافية لصدورها فظهر ان هذه
الاشياء لا تحصل الا على طريقة الاشراق حاول ان يبين طريقا آخر اجود وامتن
من طريقة المشائين فى ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد فقال
ان عقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب
ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا فى النزول الى ان يحصل
فى هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه
وبين النور الاول الواجبى اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهى يشاهد
النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل

عال اشرف على ما تحته في المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه
رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار مرتين
مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتان صاحبه
وما يقبل منه لعم بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثماني
مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتا الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة
من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف بالانوار الفائضة العقلية الى مبلغ
كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات العقلية
ممن كان وعلى من كان نور جوهري عقلي فهذا احد الوجوه الذي يتكثر الجواهر النورية بسببه
ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب
لما مر انه من خواص الابعاد ومشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها يشاهد نور الا
نوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى
ويؤيده ان لعينك مشاهدة لامحة وشروق شعاع وهما متغايران ثم اذا تضاعفت
الانوار السانحة الفائضة هكذا فيكون مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل
من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى
من الانوار العقلية ما حصل من الاشراقات فيتضاعف الانوار الفائضة العرضية
العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدتية
وانما حصل من كل هذه الاشراقات التي هي مشاهدة واشراق نور عقلي لان الا
شراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت على حي لا يغيب عن ذاته فيكون له
شعور لكل واحد منها وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات و
المشاهدات نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة
على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كاشعة الكواكب والسرج
الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات
ولا بزيادتها فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثيرة بعضها من بعض باعتبار احاد
المشاهدات واحاد الاشراقات وهي مترتبة في النزول والعلو وهي القواهر الاصول

الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها
ومناسباتها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء
معها وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات
اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة
غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري تعالى كما قال وما يعلم جنود ربك
الا هو ويحصل من بعض الاصول بمشاركات اشعة الجميع منها الضعيفة النازلة
في الجميع ~~منها الضعيفة النازلة في الجميع~~ مع جهة الفقر الثوابت وكثرتها ولعذا
صور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض وبمشاركات تلك الاشعة
مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة
الكاملة الشديدة وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة
يحصل منها الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط
والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت فمبدأ كل من هذه الطلسمات
هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان
الاشرف تقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان
الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان غير الانسان
ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق والتقاش المجردات
نفوسا كانت او عقولا لصور الانواع باطل لما سنذكره فلابد وان يكون نوعها
اي ربها قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقتهم في صدد اثبات الاشياء
عن المبدأ الاول والمشاؤون ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان التعمق
في اصولهم يعطي ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات
فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات
الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع محركاتها الدورية الشوقية
من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية ايضا محركا مزاولا عاشقا ومحركا مفارقا
معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون للعقول عندهم كثرة وافرة لكن القصور في كلامهم

من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا بل بعضهم
ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحد للعنصريات
وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجواهر العقلية
بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي من الافلاك كخمسين او اكثر قال صاحب الشفا فقد
علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات
على الاتصال اتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد
الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركات كرات كل كوكب منها
قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد
الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لكرة الجرم الاقصى
ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذا حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا
وهو عقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذا بل كان كل كرة متحركة
لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا او كان على
مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من
كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا من عددها اقول لا يخفى ان القول الاول الاتم
من فساد لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة النوعية في البسائط
متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام لا يتقدم بعضها على
بعض بالعلية والايجاد اللهم الا بالزمان والاعداد وان تاثير قواها ليس الا [illegible]
الوضع فلا يتصور توسط الجسم في ايجاد الصور الجوهرية لجسم اخر وخصوصا
في الابداعيات التي صورتها لا نفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية للجسم
متقدمة على هيولاه وهيولى الفلكيات لا تتصور بصورة بعد اخرى ومفسدة امكان
الخلاء عائدة ايضا فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور
ولا يبعد ان يكون سبب الشهرة احد امرين احدهما انه لما كان عدد العقول فوق
عشرة كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون سبب الشهرة ما لزم عندهم من عدد
الافلاك وعددها بحسب ما وجدوه في اول الامر تسعة فعدد المفارقات

على هذا التقدير

على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر
ادق في احوال الافلاك واختلافها في السرعة والبطؤ والاستقامة والرجعة
والقرب الى الارض والبعد عنها واختلافها ايضا في مبدأ عوداتها الطولية والعرضية
والقربية والبعدية ان عددها ازيد مما وجدوه اولا حكموا بزيادة العقول الغير
على ما حكموا به اولا لعدما استقرت الشهرة بعشرية عددها كما استقرت بتسعية عدد
الافلاك وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول مبديها ومفيضها
واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها محيط بها فاسم العدد
باعتبار السادات من العقول والكليات من الافلاك لا باعتبار الاتباع
منهم والجزئيات منها الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى يصدر
عنه الفلك الاقصى الثالث انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية
في الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات المذكورة
في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غيرها
ولا ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا الى
النفس المتعلقة بكل فلك كلي واحدة الخامس ان الجهات الثلث في العقل الاخير
غير كافية لصدور الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبايع في وجود واحدة
فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الا اختلاف التمام
المحصولات والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقائق ومبادي الفصول
به والاظهر ان الاوائل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب
الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لانهم هم المنشئون
والمنشئ لعلم او المبعوث لشريعة يتعذر عليه التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن
ياتي بعدهم سبيلا وسهلوا الباب عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور
الكثرة عن الواحد فتيسر بفهم الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب لكل
بحسب طاقته البشرية الميسر لما خلق له والله اعلم بحقائق الامور وما اسخف
بعد هذه المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا من ان مثل هذه الكثرة

لو كفى فى ان يكون الواحد مصدر اللمعلولات فذات الواجب نعم يصلح ان يجعل
مبدأ للممكنات باعتبار ما لدهن كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بل
بعض معلولاته واسطة فى ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنها ليس الا واحدا
وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة فى العقول ليست من
الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا اضافيا
لكن متعلقهما امر حقيقى والاليق بحال من اعتادت نفسه بالمجادلات الفقهية
وصارت الاراء الكلامية ملكة لها ان لا يشرع فى علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية
وقريحة خالية عن اقاويل المبتدعين لحب الرياسة فى امور الدنيا ليحفظ عرضه
ولا ينكشف قصوره على ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق والوجدان
وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك فلك وذلك اى صدور العقل
والفلك عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو
المبدأ الفياض لما فى عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتاثير والايجاد لا بالتجريد
والتصرف كما هو شان النفوس وهو العقل الفعال لعدم تناهى تاثيراته من
النفوس والصور وغيرها فيصدر عنه باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه الحاصل
له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل مهية الصور النوعية
المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدأ الاعلى نفوسنا الناطقة وذلك
بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها فى الحركة الدورية
لاشتراك العناصر فى مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف انواع
الصور الاول للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر
الى غير ذلك مما لا نعلم تفاصيلها الا خالق القوى وكثرة المعاونات والاستعدادات
المختلفة بكثرة اعداد فيضه لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت ان
جهات الفاعل لا توجب التخالف العددى فى قابل واحد كما اشار اليه بقوله
بشرط استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه
امور مختلفة لاختلاف القوابل ولاختلاف قابل واحد فى استعداداته وليس

والقدم



استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد
لان العقل لا يتغير اذ يتادى تغيره الى تغير واجب الوجود لانه ليس فى عالم الحركات
والازمنة بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية فان
تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها استعدادات هيولى
العناصر فههنا حركة حادثة تقتضى وضعا حادثا تقتضى حدوث استعداد فى
الهيولى مستتبع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى او كل
حادث فى العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا او صورة فهو مسبوق
بشرط حادث وفى بعض النسخ بشرط سبق حادث والاول اولى لان الحركات
المحددة الجزئيات بل ساير الحوادث اما ان يوجد دائما او بعد حدوث حادث
اخر لا بسبيل الى الاول والا لزم دوام الحادث وهو مح فتعين الثانى وحينئذ
قبل كل حادث زمانى حادث اخر وهذه الحوادث اما ان توجد على نهج الاجتماع
فى الوجود او على نهج التعاقب فيه لا سبيل الى الاول وهو اجتماعها فى الوجود
والا لزم اجتماع امور لها ترتب فى الوجود لاحتياج كل منها الى الاخر السابق عليه
وهو مح فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المط واعلم
ان ربط الحادث بالقديم اشكال اعظمها هو ان العلة التامة للحادث ان كانت
قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لا يكون حصوله عن قديم
بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون معها فى الوجود والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة فينتقل الكلام الى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب
امور غير متناهية موجودة مجتمعة فى الوجود ومع ذلك لا يترقى حادث فى
سلسلة علله الى قديم ولا ينزل قديم فى سلسلة معلولاته الى حادث فاراد والتفصى
من ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت
سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الاضافات
وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة
ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة

كما هو المشهور عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين
والمحققين وهو متشخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود
المفروضة في المسافة فهي امر دايم باعتبار وذاته حادث باعتبار تلك النسب
العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدأ
الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث فنسب
التغاير بالثبات والحدوث بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور
منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عائد في استناد تلك
النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل
بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحدة
من النسب هو النسب السابقة عليها وكذا فان اعتبرت الحركة الوحدانية
بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت بالنسب المتعاقبة
وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول
ما سماه تحقيقا في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان تكون
مجتمعة مع المعلول في الوجود اي وجود كان مثلا وتلك الحركة التوسطية باعتبار
نسبها امر كمي متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع في الوجود فكيف يكون
بعضها الى بعض بالعلية التامة او بجزئيتها الاخيرة ويليه في الضعف والسخافة
ما ذهب اليه وابتهج به ناقلا عن بعض السابقين في شرح الهياكل وفي رسالته
المسماة بالزوراء وهو ان هذه الحركة الفلكية متصلة لا جزء لها في نفس الامر بل بحسب
الفرض وكذا سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان
استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة
الى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة
الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعل الموجود
مقصورا على التوسط منها الذي هو امر وحداني كيف جعل اجزاءها جواهر موجودة
متاصلة الوجود والاشبه بطريقتهم ما اشرنا اليه في مبحث الحركة واستنادها

الى الطبيعة

الى الطبيعة التي هي امر ثابت وحاصل ذلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى
ثابت وحده شيء متجدد كالحركة الا وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال كانت
لائقة بذلك المبدأ فان كان المبدأ طبيعة فليتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة
وان كان ارادة فيجب ان يكون ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى
جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون الاخر ولذلك
صرحوا بان مزاول الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بلا قوة تخيلية منطبعة فسبب الحركة
الارادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة
لجزئيات الحركة ثم نقول لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة
الاستعدادية في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس
السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبدئها العقلي
ومعشوقها القدسي يوجب انبعاثات للحركة شوقا اليه وتشبها به يوجب كل
انبعاث للحركة حدوث اشراق ونيل روح من مبدئها ومعشوقها وكل اشراق
ونيل روح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة لحركة فيحصل هناك سلسلة
من الاشراقات والتشويقات وسلسلة من الاشواق والارادات على وجه الاستمرار
والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالتوسط وهو امر ثابت وحداني مستمر وشيء
كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات اشراق كلي وامر عقلي ثابت وفي
الاشواق والارادات شوق كلي مبدؤها نفس الفلك موجب لارادة كلية
للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدؤها قوة منطبعة شوقية لارادات جزئية
لحركات جزئية ثم المبدأ القريب للحركة الارادة الفلكية ولنفرض انهما اثنتان احديهما
في الكيف والاخرى في الوضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها
امر جوهري متحصل الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن
انضمام مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدائيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليه
يصير مبدأ الجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وبانضمام هذا الجزء اليه يصير مبدأ لجزء
اخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال من غير دور واجزاء كل من هاتين

السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود لانهما متصلة واحدة لكن في التعبير
يقع بحيث يوهم انها متفاصلة لغور العبارة عن بيان كون المبدا باعتبار انقسام اجزاء
كل من هاتين السلسلتين يصير علة للاخر فيتجدد وكل منها يتجدد والاخرى على وجه الاتصال
كما عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح صدور كل متغير عن حادث
ومنشا ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المصحوب للهيولى لوقوعها في اواخر
الموجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال وحاجته الى الاستكمال
انا فانا اقول وقد علمت طريقتنا من القول بتناهي الحركات جميعا فلكية كانت او
عنصرية وقصور جميع الممكنات عن درجة السرمد والازلية فالامر في ربط الحوادث
الزمانية بالقديم علينا اصعب لكن وفقني الله برحمته وفضله لاصل حكمي انقشع بنوره
غيم الشك عن درجة درك الحق واليقين وهو ان الحوادث باسرها تستند الى الحركة
الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث زماني
فله علة حادثة وهو المهية التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له ولا كذلك
الحركة بل مهيتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها والذاتيات لا تعلل والسؤال
بلم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري في كون الامس قبل وفي كون الغد بعد
لان القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد المراجعة الى عقولنا لم
نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس مهيته الحدوث
والتجدد فلا نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زايد على مهيته كالحركات
المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي
لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي الا بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى
جوهرها ليس الا القوة والاستعداد فلا يحتاج في استعدادها الذاتي نحو الصور
مطلقا الى معد مهيئ واذا عرضت لها الاستعدادات الخاصة لصور دون اخرى يحتاج
الى معدات ومهيئات من خارج فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى مهية هي نفس
التغير فلكونها متغيرا صح ان تكون علة للمتغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا
الى جاعل اصل المهيات بافاضة الجود عليها من دون خصوصيات تشخصاتها

وفنون حصولها المحوج الى علل حادثة مادية وتلك المهية هي الحركة ولهذا عرفها
بعض المحصلين بانها مهية ممتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة
النافعة جدا في دفع اشكالات كثيرة والمهم لما ذكر ان كل حادث يسبقه حادث
اخر ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة فاختار
التعاقب ورد الاجتماع اراد ان يشير الى برهان التطبيق الدال على نفي ترتب
المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق اراء العقلاء فقال فان قيل لم قلتم
انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدا
معين الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة متناهية
من العدد واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزايدة بواحد او كثير معين علينا
بان نطبق الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الجملة الاولى والجزء الثاني
بالجزء الثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يتطابقا الى غير النهاية
بان يوجد بازاء كل جزء من الزايدة جزء من الناقصة او ينقطع الثانية لا سبيل
الى الاول والا لكان الزايد مثل الناقص ويلزم من ذلك تساوي الجزء والكل الموجب
لعدم كون الجزء جزءا والكل كلا هف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية
اي الناقصة متناهية والاولى زايدة عليها بعدد متناه والزايد على المتناهي بعدد
متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هف
قال الشارح الجديد وانما اعتبروا قيدي الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاحاد
اذا لم تكن موجودة في الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع
احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى لا يتصور الا اذا كانت الاحاد موجودة
معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء نحوا اخر من المعية
دون الزماني والعلي هي المعية في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى
واجزاء الحركة المتصلة لها هذه المعية في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع
الاشياء التي وجدت او سيوجد علم واحد حضوري وشهود تام اشراقي وعلى
هذا النحو وجود الاشياء المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة التغير

وافق التجدد وعلمها الاشراق الوجودى بها فيجرى فيهما من الحيثية التى ذكرناها التطبيق
والتضايف وغيرهما من البراهين خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية فى احوال
النشأة الاخرة للنفس الناطقة ولما ذكر المصنف اخر فنون هذا القسم وجود جواهر
عقلية هى وسايط جود المبدء الاعلى الى المراتب المتاخرة البعيدة المناسبة للخيرات الا
قصى واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات
فيها نزل الوجود وهبط الى مرتبة النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة لاجلها
يرتقى الى ذروة الشرف والكمال العدان يهبطا حيث يعرج بعد طى مراتب الجماد والنبات
والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستضئ بنور الحق فى المعاد فكان الوجود الفائض
من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا كما فى قوله تعالى يدبر الامر من السماء
الى الارض وظاهر ان اشبه الموجودات فى هذه السلسلة العودية بالعقول
الابداعية هى النفس الناطقة لوقوعها فى اخر مراتب العود ولكونها اشرف وجودا
واقوى تخلصا من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة والخسران
الذين مبدؤها الهيولى والابدان فاراد ان يشير الى ان لها وجودا اخرى لا يحتاج
فيه الى البدن واحوال اخروية سالمة عليها من ذاتها لاجل ملكاتها واخلاقها
المكتسبة لها من البدن وهيأته بحسب نشأة الاولى وذلك الوجود البقائى
للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشأة الاخرة لها فوضع مسئلة فصول للمباحث
المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن سماها بالهدايات
لكونها مما يزاح بتبيين مقاصدها اوهام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين
انسلخوا عن الملة والدين ومما يجب ان يعلم قبل الخوض فى تلك المقاصد ان المعاد
على ضربين لا يفى بوصفه وكنهه الا الوحى والشريعة وهو الجسمانى باعتبار البدن اللاحق
بالاخرة خيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس
والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفى لطالب
الحق واليقين وتهدى لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعى الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات



وجوده او عدمه وانما يكون معه جوازه فقط فان النبوة تكشف عن حاله
وتقضى على وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما قصر
عنه فيكمل ما نقص من معرفته كما فى قوله عليه واله السلام انى بعثت لاتمم مكارم
الاخلاق فتفصيل السعادة والشقاوة الجسمانيتين يطلب من القران والحديث
على الوجه المفصل المشروح فى مواضع عديدة منها لان حقايق الاحوال المعادية
على هيأتها وخصايص صورها وكيفياتها مما لن توقف به الا بقدر ما خوطبنا
بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا ازلنا ظاهره عن الاحالة والامتناع واوقعنا الجزئية
موقع الجواز والامكان وبينا رجحانه على دعاوى المنكرين والخصوم فى باب قام
التنزيل والاخبار النبوية فيه مقام البراهين فى المعانى الهندسية ومقام الادلة
الواضحة فى المعانى الطبيعية والالهية وصار العاقل بقصوره عن تصور كيفياته
بعد ايقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به التنزيل معذورا عن خالقه وخصوصا اذا
قال عز اسمه ونتشكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشأة الثانية وتفصيل
كيفياتها مما باب لا مطمع للعقول بوجوبه فى الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما قال
نعم جده لرسوله عليه واله الصلوة والسلام قل ما كنت بدعا من الرسل
وما ادرى ما يفعل بى ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الى واليه يرجع قوله تعالى وعنده
علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس اشارة خفية فى اخر الهيات الشفاء الى
وجه صحة المعاد الجسمانى بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية
بل يزداد عليها تاثيرا وصفاء كما يشاهد فى المنام فربما كان المحكوم به اعظم شانا
فى بابه من المحسوس على ان الاخروى اشد استقرارا من الموجود فى المنام بحسب قلة العوائق
وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التى ترى فى المنام بل التى
تحس فى اليقظة كما علمت الا المرتسمة فى النفس الا ان احديهما تبتدى من باطن وتنحدر
اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم فى النفس تم هناك
ادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس لا الموجود فى الخارج
وكلما ارتسم فى النفس فعل فعله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتى

هذا الرسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب التسبب فهذه هي السعادة
والشقاوة الحسيتان واللتان بالقياس الى النفس الخسيسة واما النفس المقدسة
فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية
وتتبرا عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها
اثر اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان
ينفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في مضنونه انه يقول ان اللذات
المحسوسة الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات
كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك
العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعود رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه
واما الكلام في ان لبعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها رغبة كاملة لبعض العقلاء
كالتلبس والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فان هذا انما خوطب به
جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة ولكل احد في الجنة ما يشتهيه
كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالي فلذة
كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين
الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس
لا من حيث وجودها في خارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع
فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة
قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة متخيلة وليست محسوسة
ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم
حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت
للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت
لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الاخرة في هذا المعنى
الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بالبال شيء
يميل اليه الا ويوجد له في الخيال بحيث يراه واليه الاشارة بقوله صـ ان في الجنة سوقا

تباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة
على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد
من خارج الحس فحال امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا ينقص
رتبتها في الوجود اختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها من خارج فان
وجودها مراد لاجل حظه وحظه من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر
حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود فقد تعين كونه
طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطرق ولا يتضيق واما
الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي
ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات
فتكون هي امثلة لها لكل واحد مثالا للذة اخرى مما رتبته في العقليات يوازي رتبته
المثال في الحسيات فانه لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار
والامطار الممطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت
واللالي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان
المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل
واحد يحمله على نوع اخر من السرور ويرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات
وبعضه الى سرور الملك ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل
على الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق
يفارق الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان تفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين
الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على
الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق ويتمثل له هذه الصور والعارفون المستصغرون
لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية
ما يليق بهم ويشتهي شرههم ويشتهونه اذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه
فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة

واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية
اقتضت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذى احتملت افهامهم فيجب التصديق بما
فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهى انتهى قوله وهذا ان القول
من كلام هذين الشيخين اقرب ما رايناه من كلمات ائمة الحكمة والكلام فى توجيه
المعاد الجسمانى بالعقل وحاصلهما ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت
ونتيجة عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التى تخترعها
حين تعلقها بهذا البدن الكثيف الظلمانى المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة
الوجود لا يترتب عليها الاثار الخارجية ولا تكون ثابتة ايضا بل متغيرة لان مظهرها
قوة خيالية دائمة التحلل والانتقال والتجدد والزوال حسب اختلاف امزجة محلها
بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية وكلما
استراحت النفس من الاشتغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن
المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة
واحتبست عن استعمال النفس اياها اما بالنوم او بتوجهها الى الجنبة العالية
لقوة فى ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها فاصبحت مخترعة
للصور مشاهدة اياها بحواسها التى هى فى ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان
فى حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة
عن الادراكات فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا فى ذاتها من دون
الحاجة فيها الى البدن بل هى اتم واصفى من التى فى البدن لو لم تكن هذه عائقة للنفس
عن استعمالها اياها وكان ان حواس البدن كلها ترجع الى حاسة واحدة وهى الحس
المشترك فجميع حواس النفس وقواها ترجع الى قوة واحدة هى ذاتها النورية
الفياضة ويصير فى حال رجوعها الى ذاتها من هذا العالم ادراكها للاشياء عين
قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة من
قواها القنوة بها وضعفها كالمجانين والمرضى او لقوتها خيرة كانت او شريرة
كالانبياء والاولياء والكهنة والمجذومين كانت ملاقاتها ومشاهدتها

للصور اقوى وترتب اثار الوجود الخارجية عليها اكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا
والبدن فان النفوس القوية التى لا يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن
ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الامور الاخرة هى كالمبادى العالية ذاتا وفعلا
فيقدرون على ايجاد امور مشاهدة وربما يبلغ قوة نفوسهم الى حد تسرى فى
غيرهم فيفيدون له قوة يقدر بها على مشاهدة الامور الغيبية كاسماع النبى صـ
للصحابة ذكر الحصى والاحجار وان لم يكن هذه الحال دائمة لهم بحسب خواص الاوقات
والتعلقات وما يتبعها من الاحوال كما روى عن النبى صـ ان لله فى ايام دهركم
نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض افراد الناس
نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس وافق التاثير والكمال قليلة
الالتفات الى عالم الحس قوية التلقى من عالم الغيب قليلة الانغماس فى جانب
الظاهر لا يشوشها المفكرة ولا يشغلها المحسوسات من افعالها الخاصة ويحصل
لذلك الانسان فى اليقظة انه يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس
الكلية والروحانيات وامور الاخرة وتشاهدها مشاهدة صحيحة اتم من المشاهدات
الدنياوية الناقصة لاجل كدورة المادة وضعف الادراك فكدورة الشهوات
وشواغل هذا القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى ولا يدركه
الابصار وربما يشغل بعض الكاشفين صور ذلك الموطن عن مشاهدة صور هذا
الموطن فى اليقظة وسلامة الالات على عكس المحجوبين وجميع ما ذكرناه لظهور
سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذا انموذج لمعرفة احوال
الاخرة لها فانها اذا انقطعت تعلقاتها بالبدن وخلت ولخراب البيت
ارتحلت صارت حواسها الباطنية لادراك امور الاخرة اشد واقوى فيظهر
لها حسب اكتسابها فى الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات
الكريمة والكريهة صور حسنة بهيجة كالجنات والانهار والحور والغلمان
والحلل الفاخرة والتيجان المكللة باليا قوت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية
موحشة من العقارب والحيات والنيران والجحيم والزقوم والتصلية

في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ
هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل
وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتاويل كقوله تعم قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى
قادرين على ان نسوى بنانه امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات
الدين وانكاره كفر مبين ولا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس
البدن في اول الامر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث لياقته واستعداده
تما يحصل له شيئا فشيئا وبلوغ قامته الى كماله قليلا قليلا لكونه اولا نطفة ثم
علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد
التناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحدوث لا ينحصر للانسان في هذا
النحو لجواز ان يكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية لبعض الازمنة والاوقات
والاوضاع الفلكية ترجح ارادة الله تعم في ايجاد الناس ويكون اجسادهم دفعة واحدة
ونفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكته فرد الله نفو
بواسطة واهب الصور تلك الصور الى موادها لحصول المزاج الخاص مرة اخرى كما
يتكون الوف كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف من
العفونات تكونا دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا في البدو والاعادة بل
يجوز ان يكون التعلق الاخروي الى البدن على وجه لا يكون مانعا من حصول
الافعال الغريبة والاثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفس
مشاهدتها اياها في النشاة الدنياوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة
حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير
البدن الاول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا وما اشهر به
النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا او كون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي
من قوله صـ يحشر بعض الناس يوم القيمة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير

بعض ذلك وكذا قوله تعم كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا
يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من صدرت عنه الطاعات
والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس
ولو بواسطة الالات وهي باقية بعينها وكذا المادة والسنخ كالاجزاء الاصلية في البدن
اوغيرها ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوة الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات
الواقعة فيما بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والالات
ولا يقال لمن جني في الشباب فعوقب في المشيب انها عقاب لغير الجاني هذا واعلم انه قد زعمت
الفلاسفة الطبيعيون واوساخ الدهرية الذين لا اعتداد باقوالهم وارائهم في الملة
ولا في الفلسفة انكار المعاد مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من مزاج وامتزاج لهذا
الهيكل المحسوس بما له من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت ولم يبق منه الا المواد
العنصرية ولا اعادة للمعدوم فيها فسد لا يرجى اعادته فحكموا بانه اذا مات فات ونيل
سعادة او شقاوة تدرك فات كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حيوتنا الدنيا
نموت ونحيى مثل العشب والمرعى فيصير غثاء احوى ولهذا السبب انكروا النبوة المنذرة
بالبعث وفوايدها واصروا واصرحوا على منع نشر موايدها وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه
المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف
جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج
فيفنى بالموت ولا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون
من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب
جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان الزيت
في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهبت جمهور الفلاسفة الى انه روحاني
فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه
للفساد فيعود وما ترى به كثير من علماء الاسلام كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم
والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني القول بالمعادين الروحاني والجسماني
جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والكرامية

وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازى ان الفرق ان المسلمين يقولون
بحدوث الارواح وردها الى البدن لا فى هذا العالم بل فى الاخرة والتناسخية بقدمها وردها
اليه فى هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار فان قيل الايات المشعرة بالمعاد
الجسمانى ليست اكثر واظهر من الايات المشعرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو
ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحانى واحوال
سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهمه العوام فان
الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل
نفوسهم بحسب القوة النظرية والعلمية وتبقية النظام المفضى الى صلاح الكل وذلك
بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة لما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار
عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم لا الفهم بعالم الاشباح والمحسوسات
عن ذات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة التى هى المبادى القصوى والشريعة
تحاكيهم لهم بمقالاتهم الماخوذة من المبادى المدنية وتحاكى الافعال الالهية بافعال
المبادى المدنية من الملوك والسلاطين القهارين وتحاكى افعال القوى والمبادى
الطبيعية بنظايرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك تحاكيهم
من المعقولات بنظايرها من المحسوسات فيعبر عن الهبوط بالهاوية او الظلمة
او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التى هى غايات افعال الفضايل
الانسانية بنظايرها من الخيرات العرفية التى تظن انها خيرات وتحاكى مراتب الموجودات
فى الوجود بنظايرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية فوجب ان يحمل ما جاء به
الانبياء من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر
النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل واشباح للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر
ولا تعذر ههنا سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما
ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية
لمصلحة العامة يؤدى الى نسبة الانبياء صلوات الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ
والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق

لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التى لا حقيقة لها نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع
اداوتها من الكلام وثبوتها فى نفس الامر للمعاد والروحانى واللذات والالام العقلية
وكذا اكثر ظواهر القران على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة
فكل ما يوجد فى عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظايرها على وجه الطف واصفى
فى عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه والاعتداد بمن يتفيد هداية النفس الانسانية
بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى وعلى الثانى اما ان تتعلق ببدن
اخر على سبيل التناسخ او لا يتعلق بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو
فسادها لان النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شىء يقبل الفساد وشىء يفسد بالفعل
فيكون فيها شىء يجرى مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد وشىء يجرى مجرى الصورة
وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل للفساد والحامل لقوة البطلان
لان القابل للشىء يبقى ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون
القابل غير الفاسد قال الشارح الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشىء للعدم والفساد
ان ذلك الشىء يبقى محققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه
بل معناه ان ذلك الشىء ينعدم فى الخارج واذا حصل ذلك الشىء فى العقل وتصور معه
العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به فى حد نفسه فى العقل الا فى الخارج اذ ليس
فى الخارج شىء وقبول وعدم قايم بذلك الشىء اقول كانه نسى البرهان المذكور على كون كل
حادث مسبوقا بالزمان محتاجا الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق فى ذلك بين
جانبى الوجود والعدم لان البرهان اذا تم فى جانب الوجود تم فى جانب العدم بلا تفاوت
اصلا نعم كل معدوم صرف لم يدخل فى عالم الوجود لا يحتاج فى عدمه الى مسبوقه حال اصله
بل لا انه حاملة لعدمه بالمعنى الذى ذكر من ان العقل يتصور مهيته ويقيسها الى العدم
فيجدها موصوفة بالعدم فى العقل ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود فى الخارج
فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم فيها فى الذهن
وعدم قيام الوجود فى الخارج اصلا واما الاشياء التى طرء عليها العدم بمعنى رفع
الوجود الذى كان ثابتا لها فى الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها اولا

يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها الا ان حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية
قوة الفساد والبطلان التى تساوق قوة الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون
مع جواز الوجود وقد مر فى مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلابد
وان يكون الحامل لقوة الفساد واما جزء ذاتها الذى هى بالقوة ان كانت مركبة او محلا
لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فحامل قوة الفساد للنفس ان كان
محلا لها فيكون النفس قائمة بالمادة وقد ثبت تجردها وان كان جزء الذاتها
فتكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها هف فان جحد احد بساطة
النفس على هذا الوجه بل جوز كونها متالفة من مادة وصورة مفارقتين جوهريتين
نزول احديهما وهى الصورة وتبقى الاخرى وهى المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها
ننقل الكلام الى الشىء الباقى من النفس ولا نعنى ههنا بالنفس الا جوهر مجرد احدى
الذات محل العلوم والمعارف ونسخه الباقى لو كان قابلا للفناء يلزم اجتماع
الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فتكون موجودة معدومة
معا فى حالة واحدة هذا مح ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود والعدم
فى الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتى الذى يعم المبدع والكائن جميعا
وهو تسمية ضرورى الوجود والعدم لان هذه هى القوة الاستعدادية التى تبطل عند
حصول الشىء الذى هى استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه
فليس لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهى بالفعل
موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا
مرارا من الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والاخر بحسب
الخارج فمفاد احدهما التركيب بحسب التحليل العقلى ومفاد الاخر التركيب بحسب الخارج فان
قلت النفس ان كان جوهرا مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدا
المفارق فى المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها
ايضا فى تلك المادة البدنية فتنعدم وان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية
كما كانت قبل حدوثها فيكون البدن محلا لامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها



قلنا البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس استعد لان تكون له كمال ونفس مدبرة
ويلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة فى نفسها حتى تكون له ونحو وجود الجوهر
المباين فى نفسه هو بان يكون وجوده الخاص وجود النفسه ولا يمكن ان يكون وجوده
فى نفسه الذى هو وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره بل يتغايران الوجودان لا
كالجوهر المقارن والعرض حيث ان وجودها فى نفسها هو بعينه وجودها لشىء
اخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها فى نفسها وان استلزم الاول
للثانى بحسب استدعاء استعداد البدن للاول وافاضة المبدا الجواد للثانى عليه لكونه
مقدمة للشىء الواجب اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد فى القابل وعدم البخل فى الفاعل
فكون النفس للبدن يستلزم كونها فى نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن
لاجل زوال استعداده وعدم قابليته لها وبطلان كونها كمالا له انتفاء وجودها فى
ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشىء لشىء وان اقتضى وجوده فى نفسه
لكن سلب الشىء عن شىء لا يقتضى سلبه فى نفسه اولا ترى ان كون الفرس لك يلزم
ان يكون له كون فى نفسه ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه فى نفسه اللهم الا
اذا كان ذلك الشىء مما يكون وجوده فى نفسه عين وجوده لشىء اخر فيلزم من انتفائه
عن المحل انتفاؤه فى نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة والاعراض من حيث
يلزم زوالها عن محالها فسادها فى انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا
مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس
كما عند حلول الاجل الا ان فيه استعداد الوجود النفس واستعداد العدمها لكن اللزوم
بين الوجودين محقق اى وجود النفس له ووجودها لذاتها لا بين العدمين اى
زوالها عن البدن وبطلانها فى ذاتها بل هى باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل
بعضهم البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع
فى عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فبقى ببقاء علتها
الفياضة بل الشبكة عائقة له عن وجودها الاستقلالى وطيرانها فى فضاء عالم
القدس فثبت ان البدن انما شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر

وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض واخسها فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدم ذلك الشيء وعلمت ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان يكون باقية ما دام كون مبدئها المفارق باقيا ومفارقة البدن وقواه وهيئاتها الظلمانية واغشيتها المادية عائقة لها عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي واتصاله بالطيور السماوية بمقارنة الشبكة وتنفوى بتعطله فاذا مات البدن وخرب وانهزم جنوده وقواه تخلص جوهر النفس عن حبس البدن وموذيات القوى وتشرف لمصاحبة القدسيين والملاء الاعلى مع حصول كمالها او عنبر بالالات النجار ومدخليتها في وجود الكرسي ثم بقاؤه مع انتفاء الالة او بيعها فسبقها لنفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والآلات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومراداتها العقلية ثم نفضها ورفضها بالكلية كما في قول شاعر من الحكماء واذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام ولا سبيل الى الثاني وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء كان من نوع عنه اولا وسواء كان النقل بالنزول او بالصعود لان النفوس حادثة على ما هو على ما مذهب المعلم والرؤسا وساير المتاخرين خلافا للاقدمين من حكماء الفرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج باستعداده الخاص استدعى وجودها من المفارق وتعلقها به فالبدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غيرها مستحقة بالاستحقاق عن المبدأ بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وانهما نفسان مدركتان وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان وظاهر ان اعداد الحيوانات تزيد على الانسان كما ان النبات على الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الاجساد البدنية على نفوسها بشيء لا ينقايس وهو محال


وان كان

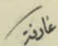
وان كان بالصعود الى الانسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الابدان فيتمانع ومن الحيوانات الصغار انواع تزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يصلح ما ذكر واو تفصيل هذا البحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي هداية لما اثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت ان لها سعادة وشقاوة حقيقيتان دون ما هو بحسب البدن وخيراته وشروراته لما مر من ان تفصيلها مستفاد من الشرع ولا شك ان سبب السعادة هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصور معناهما فلذا فسرهما بقوله اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه آخر والا لتذاذ مختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته فقيل اللذة لانه بحصول صورة ذاته وانما عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز واللذة لا تحصل الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك والاصابة جميعا بالمطابقة اوردهما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا خطاء نشأ من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض فان الادراكات الحسية يكون بسبب انفعال الالة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الالة فمتى انفعلت الالة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده اذا لم يكن مصحوبا بالشر او عدم كمال آخر لها بل من حيث هو وجود له فان الوجود من حيث هو وجوده ادراكه ونيله لذة بالشرط المذكور فنسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح واما ادراك نفوس الافلاك فليس فيها انفعال لا في الالة ولا في القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والنعومة عند اللمس

ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصوله

والتمني عند الخيال والانتقام عند الغضب وقد اشرنا سابقا الى ان كل واحد من هذه
المحسوسات ملايم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملايما
للآلة المتعلقة به والملايم للنفس الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات
بان تتمكن النفس من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه
على ما هو عليه والاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته بل الامر وراء
حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة
نفس ذاته فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه
فانه يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق الاول وترك
الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما ان العالي من المبادي العالية
لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل قوة يدرك الحق الاول بقدر ما يسع
ذاتها من نيله ويحجب عند الحق بقدر قصوره ونقصه فلا حجاب عن شهود الحق حين
التجرد عن العلائق الا قصور الذات ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق وجلاله
ودرجته في الوجود فالحجب بقدر مراتب القصور والاعدام لكن لا شعور للنفوس
والعقول الا بكمالاتها لا بقصوراتها وبالا يكون موجودا لها من الكمالات كما
لا يشعر العقول الفعالة بقصورها في وجود ذاتها عن رتبة الاول ودرجة وجوده
وانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اي كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب
ربوبيته يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته برئ عن النقائص
والشرور والافات فان منبعها الامكانات والقوى والامكان ينافي الوجوب
منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلى
واصوب مما قد فاض عنه من النظام ثم ادراك ما ترتب بعده من العقول المجردة
والنفوس الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكاينات العنصرية
من البسائط والمركبات حتى يصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات
من الواجب والممكن على الترتيب الذي هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا
مضاهيا للعالم الخارجي كله وانت تعلم ان العالم بصورته لا بمادته قال الشيخ

لا يمكنني ان اشق على المبلغ الذي يسببه يصير الانسان سعيدا في العلم ويجاوز الحد
الذي يقع في مثله الشقاوة العلمية ولكنه في كتاب المباحثات اكتفى بالتعقل
للمفارقات وفي كتاب الشفاء عمم على سبيل التقريب ان يتصور النفس المبادي
المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان
وتعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى
ويتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء
الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق
ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واي وحدة تخصها فانها كيف تعرف
حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها
انتهى واما الملايم لها من جهة القوة العملية فهو ان يتسلط على ساير القوى البدنية
ويحصل للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه فان انفعالها عن القوى
وتاثرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق واستعلاءها عليها وعدم انقيادها
من سعادتها وقربها منه وما دام في البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فليستعملها بقدر
الضرورة والاحتياج ولتسلك بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا خامدا
في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوة ولا يكون ايضا متهورا
ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور والجبانة
ويكون لها حكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء
كان اهل منزلها واهل بلدها في المعاملات الشرعية او في السياسات
الملكية ان كان لها رتبة في السياسة وهذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره
دون الجربزة والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي علم بحقايق الامور فانها كلما كانت
اشد افراطا كانت احسن بخلاف هذه وهذه الخصال الثلث هي التي تسمى
عدالة فالعدالة لزمن الاخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية
التي هي العلم بحقايق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت
كمالاتها العلمية والعملية من حيث انها كمالاتها مؤثرة عندها ادراكا تاما من دون

العلايق البدنية المؤذية بها لا محالة وهذا الادراك على وجه التمام حاصل لها بعد الموت
وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات
وصيرورتها عقلا بالفعل بتكرر ارتسامها وحصولها لها حتى يصير ملكة لا تحتاج
النفس في تحصيلها الى تجشم كسب جديد بل بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها
به وقد حصل لها ملكة الاتصال لا تحتاج في تعلقاتها الى الات الجسدانية فيكون
تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الالات البدنية وقد ذكرنا ان المعرفة
اذا اشتدت بسبب شدة القوة الدراكة وزوال المانع عن الادراك انقلبت
مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك المعارف العقلية على الوجه الاكمل
حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اى عدم حصول اللذة بالتعقلات حال تعلق
النفس بالبدن وقواه المادية انما كان لقيام المانع من ادراك التام الملائم المحجوب
للذة او عينها وهو التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية فان القدر الذى ينال
النفوس من البهجة بالمشاهدة مخفى عليها حين التشغل بالبدن المانع للمشاهدة
فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها بحيث لا يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة والبهجة
كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وما يجده النفس حال الادراك
عند انحلال الشبهات واستيضاح المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهوى
بل هو شيء قليل وشائبة من اللذة العقلية نسبته اليها كنسبة الالتذاذ الحسى
بوصول رائحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بتطعمها ومع هذا كثيرا ما
يكون الانسان متفكرا فى امر يهمه من المعقولات وعرض له امر شهوى عظيم فى بابه
وخير بين الظفرين استخف بالشهوة ان كان كبير النفس فالقدر الذى ينال النفس
من اللذة بسبب المشاهدة وان كان خافيا لها فى هذه الدار الدنياوية لكنه من المعلوم
انها اذا ارتاحت فى هذه النشاة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله
لكان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة يؤذن بنيلها من البهجة والسعادة
عند الفراغ من البدن قدرا يعتد به وخصوصا اذا ارتاضت فى النشاة الدنياوية
بمعرفة الله وخواص المقربين فاذا انفصلت عن البدن وكانت متنبهة بالكمالات



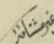
عارفة بعشوقها الحقيقى على وجه اليقين وزال عنها العائق البدنى والحذر الذى
كان حاصلا لها بسببه طالعت اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة والبهجة فوق
اللذات الحسية والحيوانية بوجه لا يناسبها لانها لذة تحصل للجواهر الحية المحضة
عند حالتها الطبيعية وهى اجل من كل لذة واشرف اذ التفاوت فى اللذة قد يكون
بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب مقدار الادراك فالادراك القوى
لذاتها قوية والضعيف ضعيف وقد يكون بحسب المدرك فكل ما هو اكمل واولى
الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فكيف يقاس اللذة الحسية
مع خسة الحواس وقصور المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات وشوبها
لانها لا تقدر على تخليص مدركاتها عما يشوبها من اللواحق الى ما ينال العقل من اللذة
عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال المطلق لا يشوبه نقصان وما
يليه من الملائكة المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك واما من جهة
المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة فى مادة فهى اذن بعيدة
عن التغير والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود
بذاته بخلاف القوى الداثرة الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود مستعدة الى وهن
وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة الادراك فان القوة العقلية تدرك
المعانى بريئة عما سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى تدركه
مشوبا بغيره من الغواشى والعوارض ولا يقدر على ادراك حقائق الاشياء وبواطنها
بل تدرك الظواهر بحيث يقبل التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها
بحيث لا يقبل التغير هداية يريد ان يثبت فى هذه الهداية الالم العقلى ويفسره
اولا بانه ادراك المنافى من حيث هو مناف ومنافى الشيء ما يقابل ما يلائمه
وفائدة قيد الحيثية وساير ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا
فى تفسير اللذة ثم قال والمنافى للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها انما
هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية للحق ومن جهة القوة
العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخضوعها للمادبات

المنافية للسعادات فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة
للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات فيعرض لها الالم العقلي وانما
لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة
وتغشيها بغشاوات الهيولى فانساها تلك العلائق والعوائق ذاتها وما يجب لها
من الكمالات ومعشوقها الحقيقي كما تنسى الامراض الاستلذاذ بالحلو وتميل الى
المكروهات في الحقيقة وتفرح بها كما يميل المريض الى اكل الطين ويستلذ بسبب الحالة
القسرية كالشرنا البيرسام بما تحسب الذلة لذة والجراحة راحة والنار نورا والظل
حرورا فاذا فارقت البدن وصفت ادراكاتها لاجل زوال العائق عرض لها
من الالم بفقدان ما يعتقده كمالا وخيرا كفاء ما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا
عظم منزلتها فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازيها في الشدة تفرق الاتصال
بالنار وتجميد البدن بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس اكتسبت الشوق الى كمالها وجزم
بان كمال النفس بتصور المعقولات وحصول هيئة الكمال دون الغافلين من العوام
والنساء والصبيان هداية قد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظري
ان يحصل لها تصورات حقائق الاشياء والتصديقات اليقينية بوجوداتها
واحوالها وهو كمالها الباقي معها وبحسب جزئها العملي التجرد الفائق عن البدن وقواه
فالنفس الناطقة باعتبار جزئها النظري لا تخلو من ان يكون كاملة او ناقصة وعلى
الثاني لا تخلو من ان يكون لها الى الكمال شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي لا تخلو من ان
تكون نقية من الهيئات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من حالتيها العملية الى كل
من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى قسمين وهاتك الحالة مع نقاء
النفس عن الهيئات المذكورة او لا معها فالمصنف اورد في هذه الهداية الحالة الاولى
بقسميها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال
النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية اذا فارقت البدن
وحصل لها مع ذلك الكمال العلمي التنزه عن العلائق الجسمانية والهيئات الردية
الظلمانية اتصلت بالعالم القدسي وانتظمت مع الملائكة المقربين في حضرة جلال



رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر لا كمقاعد البطلان والزور وعند ملوك الدنيا
وملاكها فيحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات العقلية ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر وان فارقته ولم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسمانية
والتبري عن العوائق البدنية بل بقي فيها الهيئات البدنية وتعلق بها الميل الى اللذات
والشهوات الحسية تصير بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى
مشتاقة الى مشتهياتها الحسية ولم تجد اليها سبيلا لفقد الالات فيتاذى بها اذى
عظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل امر عارض فيزول الالم الذي كان لاجله ويحصل لها
اللذة بالمعارف التي اكتسبتها وتنخرط في سلك المقربين وذلك بعد زوال تلك الهيئات
ومدة بقاء هذا الالم تختلف طولا وقصرا بحسب كمية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفيتها
رسوخ الهيئة قوة وضعفا هداية اورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي خلو
النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى قسميها
وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال النفوس الناطقة الساذجة اي الخالية
عن الكمال اذا ظهر لها اتفاقا ان من شانها ادراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم
اي بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول بطريق النظر في الامور الجزئية لزم لها من هذا
الكسب شوق الى الكمال اذ تحقق لها منه امكانها واشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية
والعلوم اليقينية التي تذعن كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة
ونقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم وكملت بها الكمال الممكن لنوعها
فاذا تفطنت وتيقنت بان من شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل
لها الشوق وميلان ذاتي الى الكمال لكن هذا الشوق مندمج فيها مستور لا يظهر
لها ظهورا تاما في الحيوة الدنيا لكثرة اشتغالها بالبدن وحجبها عن هذا الشوق من التعلقات
البدنية والشهوات الدنية كما في قوله تعالى الهكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا
فارقت البدن وانكشف لها شوقها الذاتي الى الكمال وليس معها سبب الكمال
لفقد الالات والقوى بسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اي الشوق الى
الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله الالم العظيم وخصوصا اذا كانت معها

لبعض الهيئات الردية لان هولاء اما مقصرون عن السعى ومتكاسلون عن اكتساب
الكمال الانسى واما معاندون جاهدون للحق متعصبون لاراء فاسدة مضادة
للاراء الحقيقية والنفوس العنيدة التى صرفت قواها فى غير ما خلقت لاجله وكفرت
بانعم الله فيثبت فيهما علوم باطلة وعقايد فاسدة ورسخ فيهما ملكات غير ملكية وهيئات
مضادة للكمال فهم اسوء حالا واكثر وبالا واردا مالا اذ قد تمكنت فيهما نار شوق ما فارقتها
وكانت عديمة الوسيلة الى مبدئها منكبة فى كرب سعير الاشواق محترقة بنار الم الفراق
وهو الم النار الروحانية الموقدة التى تطلع اى تعلو وتظهر على الافئدة والعذاب الاكبر
الذى قدم عليه من ذنوب العذاب الادنى واعلم ان حرارة هذه النار الدنياوية تابعة
لصورتها النوعية كما حققت من قبل وقد حققنا فى غير هذا الشرح ان لكل نوع جسمانى
فردا روحانيا منه فى عالم الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها
فى مراتب كثيرة كما ان لها فى مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر سورة الغضب
فى احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار فى الحطب ومن هذا يعلم ان كل مسخن
لا يجب ان يكون حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثر اللنار الروحانية فلا جرم ان الام
تلك اشد وادوم من الام هذه كيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير كما مر وهذا معنى
ما ورد ان النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فاما الا نزيد
بالنارية هذا الصفاء والاشراق والتلؤلؤ واللمعان فان ذلك كله يسلب من النار
الحقيقية وانما يثبت لهذه النيران لانها ليست نيرانا محضة بل فيها نار ونور واما
النار المحضة فتمامها انها محرقة موذية قطاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقا
حقيقة والذى يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هى النار الالهية مستورة
من هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس وهى النار الكبرى المتطلعة على الافئدة
والنفوس المرتبطة نوعا من الارتباط بهذا المحسوس هداية اراد ان يذكر فى هذه الهداية
الحالة الثالثة وهى خلو النفس عن الكمال وعن الشوق اليه وقسمها الى القسمين
من جهة هيئة عليها مبينا ما لها مع كل منهما من المرتبة فقال النفوس الناطقة
لم تكتسب العلم بحقايق الاشياء والشرف بالتجرد عن العالم الادنى اذا فارقت البدن



غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حدوث راى فيهما
وكانت خالية عما يولمها من الهيات البدنية والاخلاق الردية حصل لها النجاة من العذاب
والخلاص من الالم لخلوصها من الم الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فلها حالة
خالية عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما مال اليه الشيخ فى الشفاء لان
الرحمة واسعة بنالها كل شئ ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة فكانت البلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بترا اى ناقصة اى التفطن الذى يحصل منه مجرد الشوق دون
ان يبعث صاحبها الى تحصيل الكمال واما اذا لم تكن خالية عن الهيات البدنية الردية
وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى من المعانى العلمية فتتالم بفقدان البدن
ومقتضياته لان خلق التعلق بالبدن ومشتهيات قواه باقية من دون حصول
المشتاق اليه لفقد الالات لتحصيله وتبقى فى كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلاق
البدنية مغلولة باغلال الهيات الردية فتكون فى غصة وعذاب اليم كالكفرة
الفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذابهم دائميا بل يزول بزوال تلك
الهيات شيئا فشيئا ولا باس بان نفصل حال النفس فى عالم وتقسيمها تقسيما اقرب
الى الافهام من الذى ذكره المص اشتماله على بعض الرموز القرانية فنقول ان الناس
بحسب العاقبة سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء وهم اصحاب
الشمال واما السابقون المقربون قال الله تع وكنتم ازواجا ثلثة الاية واصحاب
الشمال اما المطرودون الذين حق عليهم القول فى القضاء السابق وهم اهل الظلمة
والحجاب الكلى المختوم على قلوبهم ازلا كما قال الله تع ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن
والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفى الحديث الالهى الربانى هولاء خلقتهم
للنار ولا ابالى واما المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور
فى اصل النشأة لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذايل وارتكاب
المعاصى ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية لقضاء اوطارهم الشهوية والغضبية
ومزاولة المكايد الشيطانية لقوتهم الوهمية الجربزية حتى رسخت الهيات الفاسقة
والملكات المظلمة فى نفوسهم وارتكمت على افئدتهم فبقوا شاكين حيارى فى الضلالة

تائهين في الغواية قد حبطت اعمالهم وانتكست رؤسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا
لمنافاة ملكة استعدادهم لحالهم والفريقان هم اهل الدنيا فما لهم في الاخرة من نصيب
اما الاول فلعدم استعدادهم راسا لقبول الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم
ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب
اليمين اما اصحاب الفضل والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات للجنة راجين لها
راضين بها فوجدوا ما عملوا حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون
على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المستوفون درجات الجنة على حسب مناسباتهم
واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب كمالاتهم من ميراث اعمالهم واما اهل العفو
الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهم قسمان المعفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم
وعدم رسوخ سيئاتهم لعلة مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية فيها او لحال
توبتهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال
القوة النظرية والتفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والمعذبون
حينا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن درن ما كسبوا فنجوا وهم اهل العدل
والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن الرحمة تتداركهم
لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء هم اهل الاخرة والسابقون اما محبون واما
محبوبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا انابة فهداهم
سبيله بتكميل النفوس لهم في العلم والعمل بالانتقاش بالمعلومات والتجرد عن الحجابات
والمحبوبون هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم
والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم هم المستعدون الذين بقوا على فطرتهم
الاصلية واجتنبوا رين الشرك والشك بصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء
نورهم الفطري فلم ينقضوا عهد الله والفرق بينهما بان المحبوب يحتاج الى الهداية
الى الله بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله لحبيبه صـ كذلك لنثبت
به فؤادك وقوله كلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب
يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول ولسلوكه في الله

بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمدي على ضرب من الجهل
وهو المركب الراسخ وضرب من الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط
والاخلاق الخالية عن غايتي الشرف والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما
لا يقتضي الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما ناقصة وتفصيل ذلك ان
فوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة
اما ان تكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية فتصير ستة فالذي بحسب نقصان
الغريزة في القوتين معا فهو غير محضر بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي
لسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير
مفارقة عنه فغير محضر ايضا لكن عذاب دائم واما الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة
كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات
والهيئات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت اما لعدم رسوخها او لكونها
مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة
وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب
الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها اما لاكتسابها ما يضاد الكمال
او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقسام الكمال وعدم اشتغالها
بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق
الى الكمال فيقع في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة تليق بها غير متالمة بما يتاذى
به الاشقياء الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
فلا بد ان يتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالات جسمانية ولم ينقطع علاقتهم
عن الاجسام وح اما ان يصير مبادي صور لها ويكون نفوسا لها سواء كانت
في نشأة اخروية كما يقوله اهل الشريعة الحقة او في هذه النشأة الدنياوية
كما يقوله اهل التناسخ واما ان لا يصير كك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر
وابو علي من انها تتعلق باجرام سماوية الا ان تكون نفوسا لها مدبرة كما وجدها



بل على ان يستعملها الامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت منعقدة عندها في
وهمها فيشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما يتخيلها قال بعضهم ويجوز ان يكون
الجرم الذي تتعلق هي به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق فيحصل لهم به سعادة
وهمية وكذا لبعض الاشقياء شقاوة وهمية قال صاحب التلويحات لا اصل له
اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال وان قرب من النار فتحيله بسرعة الى جوهرها
وان كان دونه في الهواء فاما ان يتحلل بجزاء او يتكاثف فينزل بيرد وليس فيه جرم
محيط يغلب عليه اليبس ليتحفظ عن التبدد ويمنع غيره عن ممازجته ويتعين فيه محل
التخيل متشكلا به ولا بد من جوهر يابس ليتحفظ فيه الصور ورطب ليقبل
وليكن هذا اخر ما تيسر لنا في شرح هذا الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم
امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الاسرار وعلوم
الابرار وسيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة وانطمست فيه اسرار المعرفة
وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في الامور الالهية بدعة ومخالفة او ضلالة جماهير
الخلق ضلالة هذا مع ما اعترانا من العجز والقصور وانتساب معظم القوى الى الخلل
والفتور والملتمس ممن جبلت طبيعته على الانصاف واجتنبت بجبلته العزيزة عن
الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف واصلاح الفساد وسد الخلل بعد
التامل والاستكشاف واذا عثر مني على سهو ان يستره بذيل تجاوز وعفو فاني بالخطاء
معترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة
ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب
يعتريه قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه مشتملا على
تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد النفس ملكة لاستخراج
المسائل المعضلة وتفيد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على اني لا ادعي اني
قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ومعارف الحق
لا تتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقل
دون عقل تم الكتاب [illegible]

والله اعلم بالصواب



